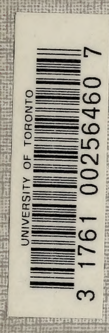
Prumers, Walther
Spinozas Religionsbegriff









# SPINOZAS RELIGIONSBEGRIFF



INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

BEI DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

RHEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BONN

VORGELEGT

VON

**WALTHER PRÜMERS**

AUS COBLENZ

HALLE A. D. S.

DRUCK VON EHRHARDT KARRAS

1906

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der
Universität Bonn.

Referent: Prof. Dr. Erdmann.



Die vorliegende Dissertation bildet die zweite Hälfte einer größeren Arbeit, die der Fakultät vorgelegen hat und mit dem gleichen Titel als Bd. XXIII der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte“, herausgegeben von B. Erdmann, im Verlage von Max Niemeyer in Halle a. S. erscheinen wird.

# Spinozas Kritik der positiven Religion; der Religionsbegriff des theol.-politischen Traktats.

Dafs Spinozas Ansichten über das Wesen der positiven Religion, im besondern über das Wesen des Christentums, nicht etwa einer sorgfältigen Untersuchung des Charakters der einzelnen geschichtlichen Religionen entstammen, sondern einer wesentlich durch seine Philosophie bedingten Anschauung ihren Ursprung verdanken, läfst sich weder dort verkennen, wo Spinoza von der Höhe seiner Erkenntnis herab mehr nur die Beziehungen beleuchtet, welche zwischen seiner Philosophie und der positiven Religion bestehen, noch dort, wo er sich bemüht, aus der Bibel den Erweis für die Richtigkeit seiner Ansichten über die Religion zu erbringen. Betrachten wir zunächst jene mehr allgemeinen Äufserungen Spinozas über die positive Religion.

## Über die positive Religion überhaupt.

Der wahren Religion steht gegenüber der Aberglaube. Während jene in der Weisheit ihr Fundament besitzt, ist dieser auf Unwissenheit gegründet (ep. 73, v. Vloten 411). Die Ursache aber, aus der der Aberglaube entsteht, von der er bewahrt und begünstigt wird, ist die Furcht (tract. theol.-pol. praef. 5).[1]) Denn während im Glück die meisten Menschen,

[1]) Die Citate aus dem tractatus theol.-pol. und dem tractatus politicus werden nach der Bruderschen Ausgabe der Werke Spinozas gegeben, weil sie so leichter zu finden sind.

mögen sie auch noch so unerfahren sein, von Weisheit triefen, dafs sie es für ein Unrecht halten, wenn jemand ihnen einen Rat geben will, wissen sie umgekehrt im Unglück nicht, wohin sie sich wenden sollen, und bitten jeden um Rat und befolgen diesen, mag er auch noch so ungeeignet und töricht sein, und schwanken in Furcht und Hoffnung hin und her (tract. theol.-pol. praef. 1 u. 2). Aus dem zufälligen Eintreffen eines Ereignisses, das sie an ein vergangenes Gut oder Übel erinnert, schliefsen sie, wenn sie in Furcht sind, dafs es ihnen günstigen oder ungünstigen Ausgang verkünde, und nennen es deshalb, mag es auch hundertmal täuschen, ein gutes oder ein böses Omen. Und wenn sie etwas Ungewohntes sehen, so halten sie es für ein Wunderzeichen, das den Zorn der Götter oder des höchsten Wesens anzeigt, und solche dem Aberglauben verfallenen und der Religion feindlich gesinnten Menschen halten es für ein Unrecht, wenn man nicht mit Opfern und Gelübden die Götter versöhnt. Und in dieser Weise erdichten sie unzähliges und erklären die ganze Natur in wunderlicher Weise, als ob auch diese wie sie verrückt wäre (tract. theol.-pol. praef. 3). Ist aber die Furcht die Ursache des Aberglaubens, so sehen wir, dafs besonders diejenigen jeder Art von Aberglauben am meisten verfallen sind, welche ungewisse Dinge mafslos begehren, und dafs alle Menschen am meisten in Gefahren, wo sie sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Tränen die göttliche Hilfe erflehen und die Vernunft, weil sie einen sicheren Weg zu dem Eitlen, das man begehrt, nicht aufzeigen kann, blind nennen und die menschliche Weisheit eitel. Hingegen halten sie die Rasereien der Einbildungskraft, Träume und kindische Torheiten für göttliche Antworten, glauben sogar, dafs Gott die Weisen verabscheue und dafs er seine Dekrete nicht in den menschlichen Geist, sondern auf Tierhäute geschrieben habe, oder dafs Gottes Dekrete von Toren, Wahnsinnigen und Vögeln durch göttlichen Hauch und Instinkt verkündet würden. So unvernünftig macht die Furcht die Menschen (tract. theol.-pol. praef. 4)! Da aber alle Menschen von Natur furchtsam sind, so ist klar, dafs sie alle von Natur dem Aberglauben verfallen sind. Und es ist weiter deutlich, dafs der Aberglaube sehr wechselnd und unbeständig sein mufs und nur durch Erregung von Hoffnung

mit Hafs, Zorn und List verteidigt werden kann; entspringt er ja nicht der Vernunft, sondern allein einem Affekt, noch dazu einem so wirksamen, wie die Furcht es ist (tract. theol.-pol. praef. 7). Nichts anderes bezwecken so die Abergläubischen, als dafs die übrigen eben so elend werden, wie sie selbst es sind. Sie wissen mehr die Laster zu schelten, als die Tugenden zu lehren, und sind bemüht, die Menschen nicht durch die Vernunft zu leiten, sondern sie durch die Furcht so im Zaume zu halten, dafs die Menschen lieber das Böse fliehen als die Tugenden lieben. So ist es nicht wunderbar, dafs sie meistens den Menschen beschwerlich und verhafst sind (Eth. IV prop. 63 schol. 1). Zu der Unbeständigkeit und dem schwankenden Charakter des Aberglaubens gehört es, wenn die Menge, die ja immer gleich elend bleibt, niemals lange bei etwas sich beruhigt, sondern nur an demjenigen den gröfsten Gefallen hat, was neu ist und noch nicht getäuscht hat. Um nun diese Unbeständigkeit einzuschränken, hat man ungeheuren Eifer angewendet, um die Religion — mag sie wahr oder falsch sein — mit äufserem Kult und einer Fülle von Gebräuchen und Meinungen so zu umhängen, dafs sie für wichtiger gehalten würde als alles andere und mit gröfster Ehrfurcht von allen immer gepflegt würde. In dieser Beziehung haben die Türken das Höchste erreicht, bei denen es sogar verboten ist, zu disputieren, bei denen durch eine Fülle von Vorurteilen gar nichts der gesunden Vernunft zu bezweifeln übrig bleibt.[1]) Mag es nun aber auch in einem monarchischen Staate das höchste und wichtigste Geheimmittel sein, die Furcht, durch welche die Menschen im Zaum gehalten werden sollen, mit dem edlen Namen der Religion zu verbrämen, so ist ein solches Verfahren, wenn es in einem Freistaat eingeschlagen wird, höchst unglücklich. Widerstreitet es ja doch überhaupt der

[1]) Eine ähnliche Bezugnahme auf die Türken mit derselben stillen Ironie auf die Christen findet sich in Spinozas Brief an den Konvertiten Albert Burgh (ep. 76, VI. 420): Ordinem romanae ecclesiae, quem tantopere laudas, politicum et plurimis lucrosum esse fateor; nec ad decipiendam plebem et hominum animos coercendum commodiorem isto crederem, ni ordo Mahumedanae ecclesiae esset, qui longe eundem antecellit. Nam a quo tempore haec superstitio incepit, nulla in eorem ecclesia schismata orta sunt.

gemeinsamen Freiheit, wenn man das freie Urteil eines Jeden mit Vorurteilen in Anspruch nehmen oder irgendwie hemmen will. Entstehen doch auch die unter dem Mantel der Religion erregten Streitigkeiten nur daraus, dafs über spekulative Dinge Gesetze gegeben werden [1]) und dafs Meinungen wie Verbrechen betrachtet und verurteilt werden. In Wirklichkeit werden die Verteidiger und Anhänger solcher verdammten Meinungen nicht dem Staatswohl, sondern nur dem Hasse und der Wut ihrer Gegner geopfert (tract. theol.-pol. praef. 11). (Spinoza denkt hier wahrscheinlich an einen bestimmten Fall, an den Prozefs der Brüder Adrian und Johannes Koerbagh. [2]) Um so beifsender

---

[1]) Beispiele dieser Art hatte Spinoza genug vor Augen. Am 30. September 1656 war ein Staatsedikt ergangen, in dem nachdrücklich vor der Vermengung der Philosophie mit der Theologie gewarnt wurde (Sepp, Het godgeleerd Onderwijs in Nederland II, 382). Dieses Edikt ist vielleicht identisch mit dem vom 6. Oktober 1656, worüber Benthem in seinem Holländischen Kirchen- und Schulenstaat (1692) II, 141 f. also berichtet: Es „entstund bei den Meisten die Sorge einer Neuerung, beides in der Philosophie und Theologie, weswegen den Cartesianern hart wiedersprochen und über sie so lange bei den Curatoribus geklagt wurde, dafs nicht nur dieselben ihnen ein Stillschweigen auflegten, sondern auch die Staaten von Holland endlich den 6. Oktober 1656 ein Dekret machten, in welchem sie verordneten, dafs man die Theologie von der Philosophie absondern und jene allein aus dem Worte Gottes, diese aber aus der gesunden Vernunft der studierenden Jugend beibringen sollte. Wenn Fragen entstünden, welche wider die hl. Schrift könnten angeführt werden, sollte es den Philosophis nicht erlaubt sein, die hl. Schrift nach ihren Prinzipiis auszulegen, sondern alles, was von Gott in seinem Wort geoffenbart, sollte als das allergewisseste gehalten werden, ob schon die menschliche Vernunft ein anderes zu lehren schiene. Dahero denn den Philosophis sollte verboten sein, solche Meinungen, welche der hl. Schrift zuwider, zu verteidigen und die Gedanken des Cartesii weder in Schriften noch öffentlichen lectionibus oder disputationibus der Jugend vorzutragen.“ — Ein ähnlicher Beschlufs erging i. J. 1666 nach Erscheinen des wohl von Spinozas Freund Ludwig Meyer herrührenden Buches Philosophia S. Scripturae interpres. — Ein Dekret der holländischen Staaten gegen die Socinianer vom 19. September 1653 bei Meinsma, Spinoza en zijn Kring, Anhang S. 3—5.

[2]) Vgl. Meinsma, Spinoza en zijn Kring S. 272—324. Gegen Meinsmas Ansicht, dafs der Groll über die den Brüdern Koerbagh angetane Unbill der Sprache Spinozas die ungewöhnliche Schärfe gegeben habe, die ihr im tract. theol.-pol. anhaftet, hat Freudenthal (Deutsche Literaturztg. 1898, 145) eingewandt, dafs dieser Traktat schon 1665 ausgearbeitet worden sei,

ist die Ironie, wenn er dann von dem „seltenen Glück" redet, in einem Gemeinwesen zu leben, wo einem jeden die volle Freiheit des Urteils und die Gottesverehrung nach eigener „Façon" zugestanden wird und wo nichts für teurer und süfser gilt als die Freiheit.) Nicht minder gefährlich für das Bestehen des Staates als diese Gesetzgebung über spekulative Dinge ist die Frechheit vieler Leute, welche das Recht der Obrigkeit an sich zu reifsen und unter dem Schein der Religion den Sinn der Menge, der bis heute heidnischem Aberglauben verfallen ist, von der Obrigkeit abzulenken sich bemühen, damit so alles wieder in Knechtschaft gerate (tract. theol.-pol. praef. 13). Und welche Fülle von Vorurteilen birgt der Aberglaube in sich! Da meinen einige, Gott bestehe wie ein Mensch aus Körper und Seele und sei den Leidenschaften unterworfen. Sie sind weit entfernt von der wahren Erkenntnis Gottes (Eth. I prop. 15 schol.). Da setzen die Menschen im allgemeinen voraus, dafs alle Dinge der Natur ebenso wie die Menschen nach Zwecken handeln; ja, sie stellen es als sicher hin, dafs Gott selbst alles nach einem bestimmten Zwecke lenke. Denn Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, und den Menschen habe er geschaffen, damit dieser ihn verehre. Und doch, wie leicht ist diese Meinung als ein Vorurteil zu erkennen! Denn in der Natur des Menschen liegt es, dafs er nicht die Erkenntnis der Ursachen der Dinge, wohl aber das Streben nach seinem Nutzen mit zur Welt bringt. Darum hält er sich für frei, da er ja seiner Wollungen sich bewufst ist, denkt aber über die ihn bestimmenden Ursachen nicht einmal im Traume nach. Und weil eben wegen jenes Strebens nach seinem Nutzen jeder Mensch überall nach einem Zweck handelt,

---

während man erst 1668 Koerbagh den Prozefs gemacht habe. Allein diese Einwendung trifft — wenn wir einmal annehmen, dafs Spinoza seit 1665 gar nichts mehr an dem Traktat geändert hat — Meinsmas Ansicht doch nur in der Beziehung, dafs von den Beispielen „teuflischer" Taktik, die nach Meinsma (324 f. nicht dieser selbst — gegen Freudenthal, Spinozas Leben 179 — sondern) mancher befangene Zeitgenosse in dem Traktat finden konnte, nur das erste im Traktat selbst sich findet, die Übergebung der neutestamentlichen Kritik. Die übrigen Beispiele sind alle in der praefatio enthalten, und es ist doch natürlicher, anzunehmen, dafs diese ganz kurz vor dem Druck des Traktats, also ganz zu Anfang 1670 geschrieben ist, somit den „Fall Koerbagh" voraussetzt.

so fragt er auch bei den Vorgängen in der Natur nach den Zweckursachen. Da aber eine ganze Reihe von Naturvorgängen zu seinem Nutzen sind, so betrachtet er alles in der Natur als Mittel zu seinem Nutzen; und weil er nicht selbst jene Mittel zubereitet zu haben sich bewufst ist, schreibt er die Bereitung dieser Mittel einem andern zu. So mufsten die Menschen schliefsen, dafs es einen oder einige Lenker der Natur gäbe, die, mit menschlicher Freiheit begabt, für die Menschen alles besorgt und zu ihrem Gebrauch alles geschaffen hätten. Auch die Gesinnung dieser Lenker mufsten die Menschen nach der ihrigen beurteilen, und so behaupteten sie, dafs die Götter alles zum Gebrauch der Menschen lenkten, damit sie die Menschen sich verpflichteten und von ihnen aufs höchste geehrt würden. So dachte sich dann jeder nach seiner Eigenart verschiedene Arten des Gottesdienstes aus, damit Gott ihn mehr als die andern liebe und die ganze Natur zur Befriedigung seiner blinden Begierde und seiner unersättlichen Habsucht lenke. Dies Vorurteil hat tiefe Wurzeln geschlagen im menschlichen Geiste. Aber mit solchen Hinweisen auf ein zweckmäfsiges Handeln der Natur scheinen die Menschen doch nichts anderes gezeigt zu haben, als dafs die Natur und die Götter ebenso im Wahnsinn seien wie die Menschen. Von solchem Vorurteil sind die Menschen auch durch die Nachteile der Naturvorgänge, Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. dergl. nicht abgebracht worden. Sie hielten solches vielmehr für Zeichen des Zornes der Götter. Traf aber gerade die Frommen ein Unglücksfall, so berief man sich darauf, dafs das Urteil der Götter den menschlichen Verstand weit überrage. Und so wäre die Wahrheit dem Menschengeschlecht auf ewig verborgen geblieben, wenn nicht die Mathematik, die es nicht mit Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigentümlichkeiten von Figuren zu tun hat, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt hätte. Und nun soll gar Gott selbst nach einem bestimmten Zwecke handeln! Nein, die Natur hat keinen ihr vorgesteckten Zweck. Eine solche Anschauung hebt Gottes Vollkommenheit auf. Denn wenn er um eines Zweckes willen handelte, so würde er notwendig etwas erstreben, was er entbehrte. Eine solche Anschauung braucht auch die törichteste Beweisführung, indem sie ihre Zuflucht

nimmt zum Nichtwissen. Kein Wunder, dafs derjenige, der die wahren Ursachen der Wunder erforscht und die Dinge der Natur als ein Gelehrter verstehen, nicht aber als ein Tier bewundern will, insgemein als Ketzer und Gottloser gilt bei denen, welche die Menge als Dolmetscher der Natur und der Götter anbetet. Denn solche wissen wohl, dafs nach Aufhebung der Unwissenheit das Staunen, das einzige Mittel, mit dem sie argumentieren und ihre Autorität schützen können, aufgehoben wird. Andere Vorurteile des Aberglaubens sind die, dafs Gott alles in einer bestimmten Ordnung geschaffen habe, oder dafs er sich an der Harmonie der Töne ergötze. Wieder andere reden von einem absoluten Willen Gottes. Aber solch eine Meinung ist nicht nur possenhaft, sondern auch ein grofses Hindernis der Wissenschaft (Eth. I prop. 33 schol. 2). Andere vermengen die Macht Gottes mit der menschlichen Macht (Eth. II prop. 3 schol.). Wieder andere sehen nicht ein, dafs Gott aufserhalb der menschlichen Geister Sünde nicht kennt (cogit. metaph. II, 7). Diese Meinungen bezeugen, dafs jeder nach der Beschaffenheit seines Hirns über die Dinge geurteilt hat oder richtiger Affektionen der imaginatio für wirkliche Dinge genommen hat. Alle Erklärungsweisen der Natur, die bei der Menge im Umlaufe sind, sind nur Arten des Imaginierens und zeigen nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Konstitution der betreffenden imaginatio an (Eth. I append.).

So beruht also der Aberglaube der Menge im letzten Grunde auf der imaginatio, deren Gebiet, wie wir früher sahen, allein die inadäquaten Ideen ausmachen. Ist so aber die abergläubische Menge rücksichtlich ihrer Ideen von der imaginatio abhängig, so steht sie demzufolge auch unter den Affekten, welche von der imaginatio herrühren. Der für das Entstehen des Aberglaubens und seine Erhaltung wichtigste Affekt ist, wie schon erwähnt, der der Furcht. Zu diesen Affekten gehören aber auch die Gewissensbisse, die nichts anderes sind als Traurigkeit in Begleitung der Idee von etwas Vergangenem, das gegen unsere Hoffnung sich ereignet hat (Eth. III affect. def. 17), und die Reue d. h. Traurigkeit in Begleitung der Idee einer Tat, die wir aus freier Entscheidung getan zu haben glauben (Eth. III affect. def. 27). Immerhin bringt die Reue und ebenso die

Affekte der Demut, der Hoffnung und der Furcht mehr Nutzen als Schaden. Denn: terret vulgus, nisi metuat. So ist es nicht verwunderlich, dafs die Propheten, welche nicht für den Nutzen weniger, sondern für den gemeinen Nutzen gesorgt haben, so sehr Demut, Reue und Ehrfurcht empfohlen haben. Und in der Tat können diejenigen, welche diesen Affekten verfallen sind, viel leichter als die anderen dahin gebracht werden, endlich nach Anleitung der Vernunft zu leben, d. h. befreit zu sein und das Leben der Seligen zu geniefsen (Eth. IV prop. 54 schol.). Solange sie freilich nicht nach der Vernunft leben, bleiben die Menschen Knechte (Eth. IV prop. 66 schol.), — ja, weil sie Gott nicht erkennen, sind sie nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, das unbewufst dient und im Dienste verbraucht wird (ep. 19, Vl. 256), — solange halten sie auch Frömmigkeit und Religion und überhaupt alles, was auf Charakterfestigkeit (fortitudo) Bezug hat, für Lasten, und hoffen diese nach dem Tode abzulegen und den Lohn ihrer Knechtschaft, nämlich ihrer Frömmigkeit und Religion zu erhalten (Eth. V prop. 41 schol.; vgl. ep. 43, Vl. 348).

## Über das Wesen des Christentums.

Wir sehen, zu den Vorurteilen der Menge gehören auch Dogmen der christlichen Kirchen. Und dafs Spinoza das Christentum, zum wenigsten die Lehren der neoterici christiani zum Aberglauben rechnet, zeigt sein Brief an Oldenburg aus dem Ende des Jahres 1675 (ep. 73, Vl. 411): „Weil die modernen Christen sich allein mit der Berufung auf die Wunder, d. h. aber auf die Unwissenheit, die aller Bosheit Quelle ist, verteidigen, so verkehren sie den immerhin wahren Glauben in Aberglauben. Und darum unterscheiden sich die Christen von den übrigen Menschen nicht durch Treue und Glauben, nicht durch die Liebe noch durch die anderen Früchte des heiligen Geistes, sondern allein durch ihren Wahn (opinio)“. Noch schärfer führt Spinoza diese Schilderung der zeitgenössischen Christenheit aus im tract. theol.-pol.: Die Bekenner der christlichen Religion, die doch die Religion der Liebe, der Freude, des Friedens, der Enthaltsamkeit und der Treue gegen jedermann sein soll, bekämpfen sich gegenseitig mit höchst unbilligem

Hafs und unterscheiden sich in ihrem Leben garnicht von den Juden, Türken oder Heiden (praef. 14). Das Christentum ist entartet. Die Gründe dieser Entartung liegen nach Spinoza in der all zu grofsen Verehrung, die das Volk den Priestern zu erzeigen pflegt. Damit ist der Priester Herrschgier geweckt worden, und so ist anstelle des Eifers zur Ausbreitung der göttlichen Religion schmutzige Habsucht und Ehrgeiz getreten, die Kirche zum Theater degeneriert, und anstatt des Glaubens herrschen Leichtgläubigkeit und Vorurteile; die Vernunft wird verachtet und der Verstand als von Natur verderbt verworfen, die angeblichen Besitzer göttlichen Lichtes aber bringen nichts vor als die Spekulationen der Aristoteliker und der Platoniker[1]) und haben die heilige Schrift der Weisheit der Griechen angepafst. Die Göttlichkeit der Schrift sehen sie nicht einmal im Traum; setzen sie doch unbesehen und ohne strenge Prüfung von vornherein voraus, dafs sie überall wahrhaft und göttlich sei (praf. 15—19). Dazu kommt der Erlafs von Gesetzen über spekulative Dinge,[2]) woraus dann Streitigkeiten unter dem Mantel der Religion entstehen. Nicht mehr in dem Gehorsam gegen die Lebensregeln des heiligen Geistes, sondern in der Verteidigung menschlicher Erfindungen besteht die Religion. Nicht durch die Liebe, sondern durch Aussäen von Zwietracht unter den Menschen und den grimmigsten Hafs unter dem falschen Namen des Eifers um Gott wird die Religion fortgepflanzt. Zu diesen Übeln ist hinzugetreten der Aberglaube, der die Menschen Vernunft- und Naturverachtung lehrt und sie anweist, nur das zu bewundern und das zu verehren, was der Vernunft und der Natur jedenfalls widerstreitet (tract. theol.-pol. 7, 4).

So stellt Spinoza das moderne Christentum in seiner Entartung dem eigentlichen Wesen des Christentums gegenüber.

[1]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 13, 4 f. — Spinozas Abneigung gegen die theologastri (zum Ausdruck vgl. tract. theol.-pol. 17, 99) ist in jener Zeit durchaus nicht vereinsamt. Vgl. Oldenburgs Äufserung über die theologi nostri saeculi et moris: non tam illi veritatem, quam commoditates spectant (ep. 11, Vl. 228), und des bekannten Theologen Cocceius Urteil über die orthodoxi à la mode, die nicht gern aus der Schrift noch besseres lernen wollen (Sepp a. a. O. II, 66).

[2]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 20, 29—36 und die bittere Ironie 20, 40—42.

Eine Besserung der gegenwärtigen Zustände erhofft er nur dadurch, dafs deutlich die Scheidung vollzogen wird, welche zwischen dem Erkenntnisgebiet der Vernunft und dem der hl. Schrift besteht.[1]) Zwischen Theologie und Philosophie gibt es keine Verwandtschaft.[2]) Denn das Ziel der Philosophie ist kein anderes als die Wahrheit, das Ziel der Theologie oder des Glaubens kein anderes als Gehorsam und Frömmigkeit, und während die Fundamente der Philosophie die Gemeinbegriffe sind, bestehen die Grundlagen des Glaubens aus Geschichts- und Sprachwissenschaft. Die Philosophie mufs allein aus der Natur erhoben werden, der Glaube allein aus der Schrift und Offenbarung (tract. theol.-pol. 14, 38), und weder darf die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift akkommodiert werden (tract. theol.-pol. 15, 25).

Wenden wir uns nun zur Ermittelung dessen, was die Schrift über das Wesen der Religion zu sagen hat, so ist zuerst die Vorfrage zu erledigen, worauf denn die Bibel als Ganzes abzielt. Aber wie sollen wir diese Frage beantworten können, wenn wir nicht die Methode kennen, nach der die Schrift zu behandeln ist! Bedürfen wir etwa zu ihrer rechten Auslegung des „übernatürlichen Lichtes“, weil unsere Vernunft dazu nicht ausreicht? Aber was ist denn „übernatürliches Licht“? Und genügt etwa die Vernunft nicht, um die Worte der Propheten und Apostel auszulegen, welche doch zu Leuten geredet haben, die zumeist das „übernatürliche Licht“ entbehrten? (tract. theol.-pol. 7, 71—74). Oder sollen wir, um die Schrift recht auszulegen, ihren Inhalt nach unserem Verstande pressen oder uns auf die Tradition der Pharisäer oder die Autorität der römischen Päpste gründen (tract. theol.-pol. 7, 75—93)? Mit dem allen werden wir der Schrift nicht gerecht, und die bisherige Methode der Schriftauslegung hat nur zur Folge gehabt, dafs trotz der angeblichen Hochschätzung der Schrift das Volk sie in Wirklichkeit mifsachtet (tract. theol.-pol. 7, 1). Vielmehr müssen wir bei

---

[1]) Diese Scheidung darzulegen, ist ja auch der Hauptzweck des tract.-theol.-pol. (14, 40).

[2]) Vgl. auch cogit. metaph. II, 12: (Angelorum) essentia et existentia non nisi per revelationem notae sunt, adeoque ad solam Theologiam pertinent; cuius cognitio cum sit prorsus alia, sive toto genere diversa a cognitione naturali, nullo modo cum illa miscenda est.

der Schrift dieselbe Methode der Forschung anwenden, wie auch bei der Erforschung der Natur. Wie wir die Erkenntnis der Natur eben aus der Natur suchen, so müssen wir die Erkenntnis des Schriftinhalts allein aus der Schrift selbst zu gewinnen uns bemühen. Denn vieles, was die Schrift enthält, handelt von Dingen, die nicht aus den von der Natur her uns bekannten Prinzipien hergeleitet werden können. So steht es mit den Wundern,[1]) so mit den Offenbarungen, und wenn auch

[1]) Wunder sind, wenn wir die Schrift recht verstehen, Dinge, deren natürliche Ursache nicht durch das Beispiel eines anderen gewohnten Dinges erklärt werden kann, nicht aber etwa Dinge, deren Ursache aus den durch den Verstand bekannten Prinzipien der natürlichen Dinge unerklärbar ist. Denn die Alten hielten das für ein Wunder, was sie nicht in der Weise des Volkes durch Erinnerung an eine andere ähnliche aber nicht erstaunliche Begebenheit erklären konnten. So wird vieles in der Schrift als Wunder erzählt, dessen Ursachen leicht aus den bekannten Prinzipien der natürlichen Dinge erklärt werden können (tract. theol.-pol. 6, 13—15). Die Meinung der Menge aber, dafs Gott solange untätig sei, als die Natur in ihrem gewöhnlichen Gange handelt, dafs andererseits die Natur pausiere, wenn Gott handelt, ist völlig irrig. Als ob Gott sich erst die Natur unterwerfen müfste (tract. theol.-pol. 6, 1—5)! Vielmehr ist es unmöglich, dafs irgend etwas in der Natur den allgemeinen Gesetzen widerspräche, die ja reine Dekrete Gottes sind, folgend aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur (tract. theol.-pol. 6, 7—9). Über diese Frage aber entscheidet nicht die Theologie, sondern die Philosophie. Während in der Frage nach dem Wesen der Prophetie rein theologisch verfahren werden mufs, ist die Erörterung über das Wesen des Wunders, wobei es sich darum handelt, ob irgend etwas den Naturgesetzen widersprechen kann, rein philosophisch. Und es gibt nichts, was den allgemeinen Gesetzen widerspräche. Die Natur beobachtet immer die Gesetze, welche ewige Notwendigkeit und Wahrheit involvieren, wenn uns diese Gesetze auch nicht sämtlich bekannt sind. Und da die Kraftäufserung und Fähigkeit der Natur Gottes eigene Kraftäufserung und Fähigkeit ist, die Gesetze und Regeln der Natur aber Gottes eigene Dekrete sind, so mufs man glauben, dafs die Macht der Natur unbegrenzt ist und ihre Gesetze sich auf alles erstrecken. Sonst müfste man ja annehmen, Gott hätte die Natur zu schwach geschaffen und müfste ihr immer nachhelfen, — ein höchst unvernünftiger Gedanke (tract. theol.-pol. 6, 7—12)! Und weiter, — widerspräche irgend etwas in der Natur den allgemeinen Gesetzen, so würde damit Gottes Existenz selbst zweifelhaft, die uns ja nur deshalb gewifs ist, weil wir sie aus Begriffen erschlossen haben, deren Wahrheit absolut unveränderlich sein mufs (tract. theol.-pol. 6, 16—19). Vielmehr erkennen wir Gott um so mehr, je besser wir die natürlichen Dinge erkennen und je klarer wir ihre Abhängigkeit von ihrer ersten Ursache und

die moralischen Lebensregeln der Bibel aus den Gemeinbegriffen hergeleitet werden können, so kann doch nur aus der Schrift selbst sich ergeben, dafs wirklich die Schrift diese lehrt.

---

ihr Wirken gemäfs den ewigen Naturgesetzen verstehen (tract. theol.-pol. 6, 22). Die Wunder sind aufserstande, uns Gott, seine Existenz und Vorsehung erkennen zu lassen (6, 26). Gibt es doch auch falsche Propheten, die Wunder zu tun vermögen (6, 30 f.). Haben doch auch die Israeliten, ja selbst die Propheten, trotz der vielen Wunder, die sie erlebten, keinen reinen Gottesbegriff zu bilden vermocht (6, 32—38). — Was nun das rechte Verständnis der biblischen Wunder betrifft, so mufs man die Meinungen der ersten Erzähler und Schreiber kennen und sie unterscheiden von dem, was die Sinne ihnen vorstellen konnten. Denn in der Schrift wird vieles als wirklich erzählt und auch als wirklich geglaubt, was doch nichts als Vorstellungen und eingebildete Dinge gewesen ist. So dürfen die Philosophen eine Reihe von solchen aus der Volksmeinung entspringenden Fällen nicht als wirklich aufnehmen. Dazu kommt die Ausdrucksweise der Hebräer, die leicht dazu verführen kann, Wunderberichte anzunehmen (6, 56—59). Die Juden reden gern devot und beziehen alles auf Gott. So scheint die Schrift nur von Wundern zu reden, selbst dort, wo sie von den allernatürlichsten Dingen spricht (6, 63). Zweifellos ist alles in der Schrift Erzählte natürlich zugegangen (6, 44), und es wird sich kaum etwas in der Schrift finden, das sich als dem Verstand widersprechend erweisen liefse (6, 64). Das aber, von dem sich zeigen läfst, dafs es den Gesetzen der Natur widerspricht oder nicht aus den Naturgesetzen hat folgen können, ist von frevelhaften Menschen hinzugefügt worden (vgl. auch 12, 40). Was gegen die Natur ist, ist gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist absurd und deshalb zu verwerfen (6, 51). — Es ist begreiflich, dafs gegen diese Auffassung Spinozas von Oldenburg Einwände gemacht wurden. Oldenburg wies (ep. 74, Vl. 413) besonders auf die Auferweckung des Lazarus und auf Christi Auferstehung als auf Vorgänge hin, die jede Macht der geschaffenen Natur überragten und allein der göttlichen potentia zuzukommen schienen. Spinozas Antwort auf diesen Einwand (ep. 75, Vl. 415 f.) betont zunächst, worauf schon im tract. theol.-pol. hingewiesen worden war, dafs es unvernünftig sei, auf den Wundern die Existenz Gottes und die Religion aufzubauen, und erklärt weiterhin unter stillschweigender Übergehung der Lazarusgeschichte, nicht leugnen zu wollen, dafs die Apostel insgesamt geglaubt haben, Christus sei vom Tode auferstanden und wahrhaft gen Himmel gefahren. Allein auch Abraham habe geglaubt, dafs Gott bei ihm gespeist habe, und alle Israeliten seien der Meinung gewesen, dafs Gott vom Himmel her von Feuer umgeben auf den Sinai hinabgestiegen sei und mit ihnen unmittelbar geredet habe, und doch seien diese und viele andere ähnliche Fälle nur Erscheinungen oder Offenbarungen gewesen, angepafst der Fassungskraft und den Meinungen derjenigen Menschen, welchen Gott seinen Geist offenbaren wollte. So sei die Auferstehung Christi von den Toten in Wirklichkeit geistlich

Wie wir nun die von der Natur uns niemals gegebenen Definitionen aus den verschiedenen Handlungen der Natur erschliefsen werden, so gilt ähnliches von den Definitionen der Dinge, welche die Schrift behandelt: auch diese müssen wir erschliefsen aus den verschiedenen Erzählungen der Schrift über eine und dieselbe Sache. So ergibt sich als Hauptregel der Schriftauslegung die, nichts der Schrift als ihre Lehre beizulegen, was wir nicht aus ihrer „Geschichte“ möglichst deutlich erkannt haben (tract. theol.-pol. 7, 2—14), d. h. aber aus der Eigentümlichkeit ihrer Sprache, aus ihrem Gedankenschatz und aus der Entstehungs- und Kanonisierungsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher (tract. theol.-pol. 7, 15—25).[1]) Erst wenn wir dies festgestellt haben, können wir dazu übergehen, den Sinn der Propheten und des heiligen Geistes zu erforschen. Auch hier hat wieder eine ähnliche Methode in Wirksamkeit zu treten wie bei der Naturwissenschaft. Wie wir in dieser vor allem das der ganzen Natur Gemeinsame und Universale zu erforschen suchen, nämlich Bewegung und Ruhe und deren Gesetze und Regeln, und dann von da aus stufenweise zu anderem herabsteigen, was weniger universal ist, so müssen wir auch aus der „Geschichte“ der Schrift vor allem dies festzustellen suchen, was das Universalste, was der ganzen Schrift Basis und Fundament ist, was schliefslich in ihr selbst als ewige und allen Sterblichen höchst nützliche Lehre von allen Propheten empfohlen wird (tract. theol.-pol. 7, 26 f.). Ist dies richtig erkannt, so ist von dort weiterzugehen zu anderem, weniger Universalem, was doch auf den allen gemeinsamen richtigen Gebrauch des Lebens Bezug hat und

---

gewesen und nur den Gläubigen nach ihrer Fassungskraft offenbart worden, dies nämlich, dafs Christus mit der Ewigkeit beschenkt worden und von den geistlich Toten auferstanden ist, sobald er durch sein Leben und Sterben das Beispiel einzigartiger Heiligkeit gegeben. Und in diesem Sinne weckt er auch seine Jünger von den Toten auf, sofern sie selbst dem Beispiele seines Lebens und Todes folgen (vgl. auch ep. 78, Vl. 423).

[1]) Über die Entstehungs- und Kanongeschichte der alttestamentlichen Bücher handelt eingehender Kap. 8—10 des tract. theol.-pol. — Es darf nicht vergessen werden, dafs schon vor Spinoza die mosaische Herkunft des Pentateuchs von Hobbes und La Peyrère bestritten worden ist (Hauck, Protest. Realencykl. II, 168, 21 f.). Und gerade La Peyrères Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi (1655) ist Spinoza bekannt geworden (Freudenthal, Spinozas Leben, 162).

aus jener universalen Lehre ableitbar ist. Was in dieser Beziehung an Dunklem oder Zweideutigem in der Schrift sich findet, ist nach der universalen Schriftlehre zu erklären und zu bestimmen. Was aber widerspruchsvoll erscheint, ist nach den Verhältnissen der Gelegenheit, der Zeit und des Adressaten zu verstehen (tract. theol.-pol. 7, 29—34). Während so diese Aussprüche der Schrift, welche den richtigen Gebrauch des Lebens betreffen, leicht erforschbar sind, weil über sie zwischen den biblischen Schriftstellern kein Streit herrscht, ist der Weg zur Erforschung des übrigen auf die Spekulation bezüglichen Schriftinhaltes enger und schwieriger, weil die Propheten in diesen Dingen unter sich uneins und die Erzählungen den Vorurteilen des betreffenden Zeitalters angepaſst sind. Man wird auch hier von dem höchsten Universalen ausgehen, nämlich vor allem fragen, was nach den klarsten Aussprüchen der Schrift Prophetie oder Offenbarung sei und worin sie hauptsächlich bestehe; dann, was der Begriff des Wunders sei, und so fort, zunächst die allgemeinsten Dinge. Dann gilt es, zu den Meinungen des einzelnen Propheten hinabzusteigen und hieraus den Sinn einer jeden einzelnen Offenbarung und Wundergeschichte zu ermitteln. Nur ist groſse Vorsicht geboten, um hierbei nicht den Sinn der Propheten und Geschichtenerzähler mit dem des hl. Geistes und der Wahrheit der Sache zu vermischen (tract. theol.-pol. 7, 34—37). Diese Methode Spinozas, welche nur die Anwendung des natürlichen Lichtes der Vernunft verlangt, hat freilich gewisse Schwierigkeiten. Diese werden ihr aber bereitet nicht infolge eines ihr eigentümlichen Mangels, sondern deshalb, weil der von ihr gezeigte Weg niemals angebaut und so allmählich steil und fast ungangbar geworden ist (tract. theol.-pol. 7, 70). Die Schwierigkeiten bestehen wesentlich in unserer geringen Kenntnis der hebräischen Sprache (tract. theol.-pol. 7, 44—46), in der orthographischen, grammatischen und syntaktischen Eigentümlichkeit des Hebräischen, aus der so leicht Zweideutigkeiten entstehen (l. 1 7, 47—57), und in unserer Unkenntnis der Entstehungs- und Kanonsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher (l. l. 7, 58—63). Diese Schwierigkeiten sind so groſs, daſs wir an vielen Stellen der Schrift über ihren wahren Sinn nichts wissen oder nur ungewisse Vermutungen aufstellen können. Allein sie hindern niemals das Verständnis derjenigen Dinge,

die wir mit dem Intellekt erfassen und von denen wir leicht einen klaren Begriff bilden können. Sie können nur dies hindern, dafs wir den Sinn der Propheten rücksichtlich unbegreifbarer Dinge verstehen, die man nur mit Hilfe der imaginatio gewinnen kann. Um diese Dinge brauchen wir aber nicht besorgt zu sein; denn sie sind mehr seltsam als nützlich. Den Geist der Schrift aber bezüglich der moralischen Lehren können wir aus ihrer „Geschichte", soweit sie uns zugänglich ist, leicht erfassen und über ihren wahren Sinn gewifs sein (l. l. 7, 64—69).

Was aber ist denn nun „die Basis und das Fundament" der ganzen Schrift? Will sie etwa sublime Spekulationen oder philosophische Erkenntnisse lehren? Dagegen spricht alles.[1]) Diese Annahme wird verboten: 1. durch die Art der prophetischen Offenbarung; 2. durch die Lehrmethode der Schrift; 3. durch die Leichtigkeit des Schriftverständnisses; 4. durch den Hörerkreis der Propheten und Apostel (l. l. 13, 1—4).

1. Oder ist etwa die den Propheten zuteilgewordene Offenbarung derartig, dafs sie beruhte auf einer besonderen Schärfe des Intellekts der Propheten, oder dafs sie besondere Geheimnisse der Philosophie zum Inhalt hätte? Das Gegenteil von Beidem ist der Fall. Die Propheten haben Gottes Offenbarungen nicht etwa infolge eines vollkommeneren Geistes, der ihnen eigen gewesen (l. l. 2, 1), empfangen, sondern nur vermittels der imaginatio: wahre oder imaginäre Worte oder Bilder und nichts anderes haben ihnen die göttlichen Offenbarungen vermittelt. Freilich wissen wir nichts darüber, durch welche Naturgesetze etwa dieses Empfangen der göttlichen Offenbarungen stattgefunden habe. Jedenfalls aber dürfen wir aufser den von der Schrift angegebenen zum Empfang der Offenbarung verwendeten Mitteln keine anderen hinzu erdichten (l. l. 1, 43 f.). War es nun aber die Imagination allein, mit deren Hilfe die Propheten Gottes Offenbarungen erfafst haben,[2]) so ist es nicht

---

[1]) Vgl. auch ep. 21, Vl. 281: Sublimes speculationes, credo, Scripturam minime tangunt.

[2]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 3, 22: An vero aliis etiam nationibus Deus leges peculiares praescripserit et earum legislatoribus sese prophetice revelaverit, nempe sub iis attributis, quibus Deum imaginari solebant, mihi non satis constat.

zweifelhaft, dafs sie vieles haben erfassen können, was über die Grenzen des Intellekts hinausgeht. Während nämlich aus den Prinzipien und Begriffen, auf denen unsere ganze natürliche Erkenntnis sich aufbaut, nur eine beschränkte Anzahl von Ideen gebildet werden kann, lassen sich aus Worten und Bildern bei weitem mehr zusammensetzen, — eine Tatsache, aus der sich dann auch die parabolische und änigmatische Redeweise der Propheten völlig erklärt (l. l. 1, 45 f.). Allein wie steht es dann mit der Gewifsheit der Propheten rücksichtlich der empfangenen Offenbarungen, wenn sie diese doch nur durch die imaginatio erfafsten und nicht aus sicheren Prinzipien des Geistes? Diese Frage nach der prophetischen Gewifsheit kann natürlich ebenfalls nur nach der Schrift entschieden werden, da uns die wahre Erkenntnis hiervon abgeht (l. l. 1, 47 f.); gibt es ja doch auch in der Gegenwart überhaupt keine Propheten mehr (l. l. 1, 7). Sie wird damit beantwortet, dafs die ganze Gewifsheit der Propheten auf dreierlei ruhte, einmal auf der höchst lebhaften Imagination der Propheten, die so lebhaft war, wie wenn wir, im Zustande des Wachens von Objekten getroffen, „einzubilden" pflegen; sodann auf einem Zeichen, und endlich und hauptsächlich darauf, dafs sie einen allein auf das Rechte und Gute gerichteten Sinn besafsen. So ist also diese Gewifsheit keine mathematische, sondern nur eine moralische (l. l. 2, 4—12). Dazu kommt noch, dafs die Zeichen bei den einzelnen Propheten verschieden waren, da sie den Meinungen und Fähigkeiten des Propheten entsprechend gegeben wurden, dafs sogar die Offenbarung selbst bei jedem einzelnen Propheten wechselte entsprechend seinem Temperament, seiner Imagination und seinen früher gefafsten Meinungen und Vorurteilen über rein spekulative Dinge (l. l. 2, 12—24). Was aber den Inhalt der Offenbarung betrifft, so ergibt sich aus der Akkommodation Gottes an die Meinungen der Propheten in Dingen, welche allein die Spekulation und nicht die Liebe und den richtigen Gebrauch des Lebens betreffen, dafs Gott nur die allereinfachsten Dinge den Propheten kund getan hat (l. l. 13, 1; 2, 52 vgl. mit 2, 25—51).

2. Weiter ist die Lehrmethode der Schrift darauf eingerichtet, möglichst leicht bei allen Verständnis zu finden (vgl. auch ep. 19, Vl. 255). Denn von den beiden Methoden, welche man verwenden kann, um den Menschen etwas zu raten oder

abzuraten, benutzt die Schrift nicht die der vernunftgemäfsen Deduktion aus den durch sich bekannten verstandesmäfsigen Axiomen, — eine Methode, die oft eine lange Kette von Begriffen, geistigen Scharfblick und die höchste Konzentrierung verlangt — sondern jene Methode, welche die Menschen im allgemeinen vorziehen, nämlich die Belehrung durch Erfahrung, eine Belehrung, welche von allen verstanden werden kann (l. l. 5, 35—38). Ihre Stoffe sind also Wunder und Geschichten, und diese erzählt die Schrift in solchem Stil und mit solchen Redewendungen, durch welche das Herz des Volkes am meisten bewegt werden kann (l. l. 13, 2, vgl. 6, 39—50).

3. Der einfachen, ungebildeten Menge macht auch das Verständnis der Bibel keine Schwierigkeit. Denn die früher erwähnte Schwierigkeit des Schriftverständnisses liegt nur in der Sprache, nicht aber etwa in der Erhabenheit der Beweisführung (l. l. 13, 3). Vielmehr sind die moralischen Lehren der Schrift, weil sie mit den gebräuchlichsten Worten ausgedrückt werden, einfach und leicht verständlich (l. l. 7, 68).

4. Endlich ist der Hörerkreis sowohl der Propheten als auch der Apostel aus den verschiedensten Menschen und nicht nur aus Gebildeten zusammengesetzt gewesen. So ergibt sich, dafs die Lehre der Schrift nicht erhabene Spekulationen oder philosophische Erkenntnisse enthält, sondern nur die allereinfachsten Dinge, die auch von den Trägsten erfafst werden können (l. l. 13, 3 f.);[1]) will also die Schrift keine Wissenschaft lehren,

---

[1]) Vgl. auch ep. 19, Vl. 255: „dico, Scripturam, quia plebi praecipue convenit et inservit, continuo humano more loqui: plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est. Et haec est ratio, cur mihi persuadeam, ea omnia, quae Deus Prophetis revelavit ad salutem esse necessaria, legum modo scribi; et hoc pacto integras Parabolas Prophetae finxerunt. Nempe primo Deum, quia salutis et perditionis media revelarat, quorumque erat causa, instar Regis ac Legislatoris adumbrarunt; media, quae nil nisi causae sunt, Leges appellarunt, et ad modum Legum conscripserunt; salutem perditionemque, quae nil nisi effectus sunt, qui necessario ex illis mediis fluunt, tanquam praemium et poenam proposuerunt. Atque iuxta hanc Parabolam magis quam iuxta veritatem omnia sua verba ordinarunt, Deumque ad instar hominis passim expresserunt, modo iratum, modo misericordem, iam futura desiderantem, iam zelo et suspicione captum, quin ab ipso Diabolo deceptum; adeo ut Philosophi, et simul omnes, qui sunt supra legem, hoc est, qui Virtutem non ut Legem sed ex amore, quia praestantissima est, sequuntur, eiusmodi verbis non debeant offendi."

so erhellt, dafs sie nichts von den Menschen fordert als Gehorsam, und dafs sie nicht die Unwissenheit, sondern allein die Verstocktheit verurteilt. Nun aber besteht der Gehorsam gegen Gott allein in der Liebe zum Nächsten. Mithin wird in der Schrift keine andere Wissenschaft empfohlen als die, welche allen Menschen nötig ist, um gemäfs dieser Vorschrift Gott gehorchen zu können, die Wissenschaft, bei deren Unkenntnis die Menschen notwendig verstockt oder wenigstens ohne die rechte Disziplin des Gehorsams sein müfsten. Alle übrigen Spekulationen aber, welche nicht direkt dies Ziel haben, mögen sie nun die Erkenntnis Gottes oder der natürlichen Dinge betreffen, berühren die Schrift nicht und sind von der offenbarten Religion zu trennen (l. l. 13, 7 f. vgl. 14, 6—9). Die Wissenschaft aber, welche allen Menschen nötig ist, um Gott gehorchen zu können, ist identisch mit dem „Glauben", der nichts anderes ist als über Gott solches zu denken, dessen Unkenntnis den Gehorsam gegen Gott aufhebt, und das notwendig gesetzt ist, wenn dieser Gehorsam gesetzt ist. Aus dieser Definition des Glaubens ergibt sich einmal, dafs der Glaube nicht an sich, sondern nur rücksichtlich des durch ihn bewirkten Gehorsams heilbringend ist, und zweitens, dafs der wahrhaft Gehorsame auch den wahren und heilbringenden Glauben hat. Sonach können wir nur aus den Werken beurteilen, ob jemand gläubig oder ungläubig ist; sonach sind die, welche ehrenhafte Männer[1]) wegen ihres dogmatischen Dissensus verfolgen, die Antichristen. Endlich ergibt sich aus der Definition des Glaubens, dafs er nicht sowohl wahrer als frommer Dogmen bedarf, solcher nämlich, welche zum Gehorsam antreiben, mögen auch solche darunter sein, welche keinen Schatten von Wahrheit besitzen, wenn nur die, welche sie vertreten, über ihre Falschheit in Unwissenheit bleiben. (Anders liegt die Sache natürlich, wenn die Falschheit dieses oder jenes Dogmas einleuchtet.) Aber die Menschen können ja in der Einfalt ihres Herzens irren, und die Schrift verurteilt nicht die Unwissenheit, sondern die Verstocktheit. So ist also der Glaube eines jeden nur hin-

---

[1]) Honesti sind nach Eth. IV prop. 37 sch. 1 die nach der Vernunft lebenden Menschen, sofern sie das Bestreben haben, die übrigen Menschen sich durch Freundschaft zu verbinden.

sichtlich seines Gehorsams oder Ungehorsams, nicht hinsichtlich der Wahrheit oder Falschheit, für fromm oder unfromm zu halten. Dies und die Tatsache, dafs die Meinungen der Menschen aufserordentlich verschieden sind, ergibt, dafs zu dem katholischen oder universalen Glauben keine Dogmen gehören, über welche es unter ehrenhaften Männern Streit geben kann. Vielmehr gehören zum katholischen Glauben nur diejenigen Dogmen, welche der Gehorsam gegen Gott absolut setzt und ohne deren Kenntnis der Gehorsam absolut unmöglich ist. Über die sonstigen Dogmen mufs jeder so denken, wie es zur Bestärkung seiner Liebe zur Gerechtigkeit am meisten beiträgt. Und so wäre allen Streitigkeiten in der Kirche ein Ziel gesetzt.

Die Dogmen des universalen Glaubens aber zielen identisch mit der fundamentalen Absicht der ganzen Schrift sämtlich darauf, dafs es ein höchstes Wesen gibt, welches Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit liebt, dem alle, um wohlbehalten zu sein, verpflichtet sind zu gehorchen und Anbetung zu erweisen durch die Pflege der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten. Sieben Hauptsätze ergeben sich mit absoluter Notwendigkeit:

1. Gott, d. h. das höchste Wesen, existiert als höchst gerecht und barmherzig oder als Muster wahren Lebens.

2. Gott ist einzig.

3. Gott ist allgegenwärtig.

4. Gott hat über alles das oberste Recht und die Oberherrschaft.

5. Der Dienst Gottes und der Gehorsam gegen ihn besteht allein in Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit oder in der Liebe zum Nächsten.

6. Alle diejenigen, welche Gott in dieser Lebensführung gehorchen, sind allein wohlbehalten (selig). Die übrigen aber, welche unter der Herrschaft der Begierden leben, sind verloren.

7. Gott vergibt den Reuigen die Sünden.

Keiner von diesen Sätzen darf aufgehoben werden; denn dann würde auch der Gehorsam gegen Gott aufgehoben werden (l. l. 14, 13—29).

Im übrigen trägt es für den Glauben nichts aus, was Gott oder jenes Muster wahren Lebens sei, ob etwa Feuer, Geist, Licht, Denken usw., ebenso wie es gleichgültig ist, was

jemand darüber meint, in welcher Weise Gott Muster wahren Lebens sei, etwa deswegen, weil er einen gerechten und barmherzigen Sinn hat, oder weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und wir folglich auch uns durch ihn erkennen und durch ihn das sehen, was wahr, gerecht und gut ist. Auch das kommt für den Glauben nicht in Betracht, ob einer glaubt dafs Gott nach seinem Wesen oder nach seiner Macht überall sei, dafs er die Dinge mit Freiheit oder aus Naturnotwendigkeit lenkt, dafs er die Gesetze als Fürst vorschreibt oder sie als ewige Wahrheiten lehrt, dafs der Mensch nach seinem freien Willen oder infolge der Notwendigkeit des göttlichen Dekretes Gott gehorcht, und dafs endlich die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen natürlich oder übernatürlich ist. Rücksichtlich des Glaubens ist es einerlei, wie der einzelne sich dazu stellt, wenn er nur nicht aus der Erkenntnis des einen oder anderen sich eine gröfsere Freiheit zum Sündigen nimmt. Jeder soll vielmehr die Dogmen des Glaubens sich so auslegen, wie er sie leicht, ohne Zögern, mit voller Zustimmung des Herzens annehmen zu können glaubt, damit er dann mit ganzem Herzen gehorche (l. l. 14, 30—32). Die Meinung aber, dafs es doch gerade mit zu den Dogmen des Glaubens gehöre, Gottes Wesen zu erkennen, erweist sich als irrig. Denn während der Gehorsam ein allen Gläubigen gemeinsames Geschenk ist, steht es anders mit der genauen intellektuellen Erkenntnis Gottes. Diese ist kein Gebot, wie das des Gehorsams, sondern ein besonderes göttliches Geschenk, das nur wenigen Gläubigen zu teil wird. Gott fordert sie aber auch gar nicht von allen Gläubigen. Was er durch die Propheten von ihnen verlangt, ist nicht die Erkenntnis seines Wesens, sondern die seiner Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit (l. l. 13, 9—24). So gehört also die intellektuelle Erkenntnis Gottes, welche seine Natur, wie sie an sich ist, betrachtet, seine Natur, welche die Menschen nicht (wie seine Eigenschaften der Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit) in einer bestimmten Lebensweise nachahmen noch auch für die Einrichtung der wahren Lebensweise zum Muster nehmen können, in keiner Weise zum Glauben und der offenbarten Religion, und folglich können die Menschen in dieser Beziehung ohne Sünde völlig irren. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dafs Gott sich den Imaginationen

und vorgefaſsten Meinungen der Propheten angepaſst hat, daſs die Gläubigen verschiedene Meinungen über Gott haben, daſs die hl. Schriften so uneigentlich von Gottes Händen, Füſsen, Augen, Ohren u. dgl. reden. Geschieht das doch gemäſs der Fassungsweise der Menge, welche die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam zu machen bemüht ist (l. l. 13, 25 f.). Ist ja doch die Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit nicht zur wissenschaftlichen Erkenntnis, wohl aber zur Erzielung des Gehorsams notwendig (l. l. 13, 29). — So ist Gehorsam gegen Gott das einzige, was die Schrift bei allen zu wecken und zu erhalten beabsichtigt, und was sie von allen ohne Unterschied fordert. In dieser Forderung stimmen das Alte und das Neue Testament überein. Denn auch die Lehre des Evangeliums enthält nichts auſser dem einfachen Glauben, nämlich Gotte zu glauben und ihn zu verehren oder, was dasselbe ist, Gott zu gehorchen (l. l. 14, 6—8). In diesem Gehorsam gegen Gott haben wir also das Wesen der biblischen Religion zu sehen. Die Religion besteht allein im Gehorsam gegen Gott (l. l. 17, 31), d. h. aber in der Übung von iustitia und caritas. Und diese Übung der iustitia und caritas ist die vera religio (l. l. 19, 9).[1]) Zu diesem Gehorsam werden die Menschen geführt eben durch die Schrift; dabei liegt es im Interesse des Volkes, Prediger zu haben, welche es belehren gemäſs der Schwäche seines Verstandes (l. l. 5, 44).

Aber ist nicht die Art und Weise, wie hier die Menschen zum Gehorsam gegen Gott geführt werden, von dem Standpunkt der Vernunft angesehen, höchst bedenklich? Sie beruht ja nur auf der Imagination der Propheten, und wie können

---

[1]) Sonach muſs die Auffassung, wie sie in Th. Maurers Dissertation „Die Religionslehre Spinozas im theologischen Traktat", Strassburg 1898, p. 46, sich findet, daſs nämlich religio revelata mit fides catholica identisch sei, als der Anschauung Spinozas nicht entsprechend bezeichnet werden. Sie widerspricht der oben angeführten deutlichen Aussage Spinozas und beachtet nicht, daſs Spinoza sehr wohl zwischen religio und religionis dogmata zu unterscheiden weiſs. (Man vgl. z. B. in 17, 31 die beiden ersten Sätze, auch 15, 11: Nebeneinanderstellung von religio und fides.) Spinozas „Glaube" ist Theologie, aber nicht Religion. — Spinoza würde sich als „gläubig" nur in dem Sinne haben ausgeben können, daſs aus seinen Werken auf seinen Glauben zu schlieſsen sei. Ohne Bedenken aber konnte er sich nach seinem Religionsbegriff als „religiös" bezeichnen.

wir auf diese ungewisse Erkenntnisart hin es wagen, unser ganzes Leben den Anforderungen der Schrift entsprechend zu gestalten? Im besonderen ist die Grundanschauung der biblischen Lehre, daſs die Menschen gerettet werden allein auf Grund ihres Gehorsams, ein Satz, der durch die Vernunft nicht aufgefunden werden kann,[1]) den wenigstens bisher noch niemand vernunftmäſsig bewiesen hat. Wie dürfen wir ihn für richtig halten? Aber, wie es töricht wäre, dann, wenn wir unser Leben der Philosophie entsprechend gestalten wollen, nichts als wahr anzunehmen, was irgendwie in Zweifel gezogen werden kann, so ist es auch verkehrt, das, was zwar nicht mathematisch bewiesen werden kann, was aber durch die Zeugnisse so vieler Propheten bestätigt worden ist, was denen, die nicht in Vollkraft ihrer Vernunft leben, groſsen Trost bringt und für den Staat nicht geringen Nutzen im Gefolge hat, was wir völlig ohne Gefahr oder Schaden glauben können, allein deshalb ablehnen zu wollen, weil es nur moralisch gewiſs ist. Moralisch gewiſs aber ist diese biblische Lehre, welche die Menschen zum Gehorsam gegen Gott, d. h. zur Religion führt, deshalb, weil die Lehre der Propheten, die ja vor allem auf Liebe und Gerechtigkeit hinwiesen und folglich nicht in schlechter Absicht, sondern mit aufrichtigem Herzen die Seligkeit des Menschen aus Gehorsam und Glauben lehrten, durch Zeichen bekräftigt worden ist. Dazu kommt, daſs nichts von ihren Moralvorschriften der Vernunft widerspricht (l. l. 15, 26—37).

Freilich, das ist gewiſs, — Gehorsam gegen Gott ist nicht Liebe zu Gott. Gehorsam sieht nur auf den Willen des Befehlenden, nicht aber auf die Notwendigkeit und Wahrheit der Sache.[2]) Die Liebe zu Gott aber ist nicht Gehorsam, sondern ist virtus, quae homini, qui Deum recte novit, necessario inest. Erkennen wir die Ursache der göttlichen Rechte, so hören diese auf, Rechte zu sein, und wir erfassen sie nicht als Rechte, sondern als ewige Wahrheiten, d. h. der Gehorsam geht über in Liebe, die so notwendig aus der wahren Erkenntnis entspringt wie das Licht aus der Sonne. Nach Anleitung der Vernunft also können wir Gott wohl lieben, aber nicht ihm

---

[1]) Vgl. auch tract. theol.-pol. 15, 44 Anm. 2.

[2]) Vgl. noch tract. theol.-pol. 5, 25; 16, 33—35.

gehorchen (l. l. 16, 53 Anm.). Halten wir uns also allein an die Erzählungen der Bibel, durch die sie zum Gehorsam führen will, kommen wir also nicht zur adäquaten Erkenntnis Gottes, so können wir niemals erwarten, zur Liebe Gottes zu gelangen; wir bleiben im Gehorsam stecken. Aber nun weist die Schrift selbst, zumals in Worten Salomos, uns darauf hin, dafs der menschliche Verstand die Quelle des wahren Lebens, dafs der menschliche Verstand allein es ist, der den Weisen Gesetze vorschreibt, dafs der Verstand den Menschen selig und glücklich macht und ihm die wahre Seelenruhe gibt, dafs allein der Verstand uns lehrt, Gott in Weisheit zu fürchten, d. h. mit der wahren Religion zu verehren, dafs unser Verstand und unser Wissen allein von der Idee oder Erkenntnis Gottes abhängt, aus ihr entsteht und von ihr vollendet wird (l. l. 4, 38—50). Hierin stimmt die Schrift völlig überein mit der Erkenntnis unserer Vernunft. Diese nämlich läfst uns erkennen, dafs der bessere Teil unseres Selbst der Verstand ist. Wollen wir nun in Wahrheit unseren Nutzen suchen, so müssen wir vor allem nach Vervollkommnung unseres Verstandes streben; seine Vervollkommnung ist unser höchstes Gut. Nun aber hängt unsere ganze Erkenntnis und Gewifsheit allein von der Erkenntnis Gottes ab, weil ohne Gott nichts sein noch gedacht werden kann, und weil wir an allem zweifeln müssen, solange wir keine klare und deutliche Idee Gottes haben. Da ferner alles, was in der Natur ist, weil es ohne Gott nicht sein noch gedacht werden kann, entsprechend seinem Wesen und seiner Vollkommenheit Gottes Begriff involvieren und ausdrücken mufs, so erwerben wir, je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, eine um so gröfsere und vollkommenere Gotteserkenntnis. Sonach hängt unsere ganze Erkenntnis, d. h. unser höchstes Gut, nicht nur von der Gotteserkenntnis ab, sondern besteht geradezu in ihr. Und so ist derjenige notwendig am vollkommensten und nimmt am meisten an der höchsten Seligkeit teil, der die intellektuelle Erkenntnis Gottes, des vollkommensten Wesens, über alles liebt und an ihr sich am meisten erfreut. Auf diese Erkenntnis und Liebe Gottes richtet sich die Lebensweise, welche Spinoza als lex divina bezeichnet. Die Summa dieses göttlichen Gesetzes nun und ihr höchstes Gebot ist dies, Gott als das höchste Gut zu lieben, nicht aus Furcht vor irgend

einer Strafe noch aus Liebe zu einer anderen Sache. Dieses göttliche Gesetz aber ist universal, d. h. allen Menschen gemeinsam, weil aus der allgemeinen menschlichen Natur ableitbar. Es fordert nicht den Glauben an Geschichten, welcher Art diese auch sein mögen. Kann doch auch der noch so gewisse Glaube an Geschichten uns keine Erkenntnis Gottes und folglich auch keine Liebe Gottes geben. (Damit wird aber der Nutzen der Geschichten für das bürgerliche Leben durchaus nicht bestritten.) Dieses natürliche göttliche Gesetz bedarf ferner nicht der Zeremonien, d. h. solcher Handlungen, die an sich Adiaphora sind und nur durch ausdrückliche Bestimmung gut genannt werden; denn auch diese vermögen unseren Verstand nicht zu vervollkommnen. Ja, sie sind nichts als Schatten, können auch nicht zu den Handlungen gezählt werden, die gleichsam Früchte des Verstandes und eines gesunden Geistes sind. Die höchste Belohnung dieses göttlichen Gesetzes aber ist das Gesetz selbst, nämlich die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu ihm aus wahrer Freiheit und reinem und standhaftem Gemüt. Die Strafe aber besteht in der Entziehung dieser Erkenntnis und in der Knechtung unter das Fleisch, oder in einem unbeständigen und schwankenden Gemüt (l. l. 4, 10—21).

Dieses universale göttliche Gesetz nun wird auch in der Schrift gelehrt, — Gott hat es auch den Propheten offenbart (ep. 43, Vl. 349) — und gerade sofern sie dies enthält, heifst sie im eigentlichen Sinne Wort Gottes (l. l. 12, 32).[1] Denn der Ausdruck „Wort Gottes“ bezeichnet, wenn er von einem Subjekt ausgesagt wird, das nicht Gott selbst ist, in eigentlichem Sinne jenes göttliche Gesetz, von dem eben die Rede war, d. h. die dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsame oder die katholische Religion (l. l. 12, 19), die wahre, deren ewiger Urheber Gott ist (l. l. 12, 32). Sie ist Gottes ewiges Wort und ewiger Bund und die wahre Religion, welche nach Propheten und Aposteln

[1]) Nur in diesem Sinne heifst die Schrift Wort Gottes. Sie selbst ist nicht Gottes Wort, wie der Tinte und Papier verehrende Aberglaube meint (12, 5). Das wahre Wort Gottes ist auch nicht in einer bestimmten Anzahl von Büchern enthalten (15, 24). Vielmehr steht in den Büchern der Schrift manches, was wir bezüglich der Religion entbehren können (12, 29). Der mathematische Beweis dafür, dafs die Schrift, so wie sie ist, Gottes offenbartes wahres Wort sei, ist nur durch göttliche Offenbarung möglich (ep. 21, Vl. 281).

den Herzen der Menschen d. h. dem menschlichen Geist von Gott eingeschrieben ist. Der menschliche Geist ist ja die wahre Handschrift und Urkunde Gottes, die er selbst mit seinem Siegel, nämlich mit der Gottesidee, als mit einem Bilde seiner Göttlichkeit, besiegelt hat (12, 2). Alles aber, was die Schrift von diesem Wort Gottes, von dieser wahren Religion enthält, ist unversehrt auf uns gekommen. So die Summa dieser wahren Religion, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Ebenso die weiteren Fundamentalsätze, daſs Gott ist, daſs er für alle sorgt, daſs er allmächtig ist, daſs es den Frommen nach seinem Dekret gut geht, den Gottlosen aber schlecht, und daſs unser Heil allein von seiner Gnade abhängt. Nicht minder die übrigen Moralvorschriften, die aus jenem Fundament sich ergeben, wie die Forderung, die Gerechtigkeit zu verteidigen, dem Hilflosen beizustehen, niemand zu töten, nichts zu begehren, was dem anderen gehört, u. dgl. (12, 32—37).[1] Diese wahre Religion war den Juden allerdings noch als geschriebenes Gesetz gegeben mit Rücksicht darauf, daſs sie als unmündige Kinder behandelt wurden. Aber Moses und Jeremias verkündigten die Zeit, wo Gott sein Gesetz in ihr Herz schreiben werde (12, 3). Die Propheten haben diese Religion noch als vaterländisches Gesetz und in kraft des von dem Volk mit Moses abgeschlossenen Vertrages gepredigt (12, 24). Als dann aber das Reich der Hebräer zerstört worden war, konnte ihre Religion nicht mehr als gerechte Forderung eines Einzelreiches, wohl aber als allgemeine Forderung der Vernunft in Geltung bleiben. Als Forderung der Vernunft: denn die katholische Religion war durch Offenbarung damals noch nicht bekannt geworden (19, 16). Diese katholische Religion, die nach der Ankunft Christi als allgemeines Gesetz und allein auf Grund des Leidens Christi allen Menschen von den Aposteln gepredigt wurde, ist höchst natürlich, und sie war neu nur

[1]) Bei näherer Vergleichung dieser Sätze mit den früher auf S. 19 aufgestellten ergibt sich, daſs es unrichtig wäre, hier wie dort dieselbe Aufzählung finden zu wollen. Die Dogmen des „Glaubens“ halten sich enger an die biblischen Vorstellungen als die hier genannten Sätze der lex divina. Diese weiſs insonderheit nichts von Sündenvergebung. — Daſs wir nur uneigentlich sagen können, wir sündigten gegen Gott, behauptet Spinoza ausdrücklich ep. 19. VI. 253 und 257.

rücksichtlich der Menschen, welche sie nicht kannten (12, 24). Christus ist es, der sie offenbart hat. Darin besteht ja seine Bedeutung, nicht daſs er Gesetze aufrichtete, sondern daſs er allein die lex universalis lehrte. So hat er vor allem darauf Wert gelegt, die moralischen Vorschriften zu lehren (5, 9). Nicht darauf kam es ihm an, die äuſseren Handlungen, als vielmehr den Sinn zu bessern (7, 32). Ihn hat der allen Menschen gleich gütige Gott der ganzen Menschheit gesandt, sie aus der Gesetzesknechtschaft zu befreien, damit sie nicht mehr auf den Befehl eines Gesetzes hin, wie es im Judentum der Fall war, gut handelten, sondern allein ex constanti animi decreto (3, 45), d. h. aus der Erkenntnis der wahren Absicht und der Notwendigkeit des göttlichen Gesetzes (4, 7). Zu dieser Befreiung der Menschheit war Christus befähigt durch seine einzigartige Stellung. Nicht ein Prophet wie die übrigen war er, dem erst durch Engel d. h. durch Worte oder Visionen Gott sich hätte kund geben müssen, sondern Gottes Mund war er (4, 31). Selbst ein Moses kommt ihm nicht gleich. Denn während dieser von Angesicht zu Angesicht mit Gott geredet hat, übertrifft Christus ihn dadurch, daſs er von Geist zu Geist mit Gott in Beziehung gestanden hat (1, 24). Ihm sind Gottes Beschlüsse, welche die Menschen zum Heile führen, unmittelbar ohne Worte oder Visionen offenbart worden (1, 32). Und das ihm Offenbarte hat Christus wahr und adäquat aufgefaſst, weil Gott sich ihm unmittelbar offenbarte. Die Annahme, daſs Gott sich Christi Meinungen akkommodiert habe, wie er es den Propheten gegenüber doch getan, ist deshalb unvernünftig, weil Gott sich wohl den Meinungen der Propheten, nicht aber denen seiner „Engel“ akkommodiert hat, während Christus eben keiner solchen Vermittlung durch „Engel“ bedurft hat, ferner aber auch deshalb, weil Christus, dessen Sendung doch nicht nur den Juden, sondern der ganzen Menschheit galt, einen Geist haben muſste, der allen dem Menschengeschlecht gemeinsamen Meinungen angepaſst war, d. h. aber den wahren und den Gemeinbegriffen (4, 31 f.). Dieser seiner Erkenntnis gemäſs fungierte Christus nicht als Gesetzgeber, sondern „als Lehrer lehrte er Lehren“ (5, 9). Wenn er doch gelegentlich seine Lehren als Gesetze gegeben hat, so tat er das nur aus Akkommodation an die Menge, welche die Geheimnisse des Himmel-

reichs noch nicht verstehen konnte. Denen aber, welchen es gegeben war, diese Geheimnisse zu verstehen, hat er sie nicht als äufserliche Gesetze, sondern als ewige Wahrheiten kund getan. Damit löste er die Menschheit von der Knechtschaft unter das Gesetz und befestigte nichtsdestoweniger das Gesetz, indem er es ihnen ins Herz d. h. in den Verstand schrieb (4, 33 f.). Damit machte er die Menschen gerecht. Denn nicht der ist gerecht, der aus Furcht vor der Züchtigung jedem das Seine gibt, sondern der, welcher dies deshalb tut, weil er die wahre Art der Gesetze und ihre Notwendigkeit erkannt hat. Darauf weist ja auch Paulus hin, wenn er erklärt, dafs die unter dem Gesetz Befindlichen durch das Gesetz nicht hätten gerechtfertigt werden können (4, 7). Mit dieser Erkenntnis aber hat Christus seinen Jüngern notwendig auch die Liebe zu Gott gegeben. So ist Christus einerseits der höchste Mittler der Offenbarungsreligion, andererseits ein Lehrer der Vernunftreligion. Er ist der höchste Mittler der Offenbarungsreligion. Denn er hat die geoffenbarten Dinge — und zu ihnen gehört auch der für die Vernunft unauffindbare und unbeweisbare Satz, dafs die Menschen allein durch ihren Gehorsam (ohne Einsicht in die Dinge) selig sein können, — wahr und adäquat erkannt (4, 32) und gibt ihnen damit, wenn auch nicht mathematische Evidenz, so doch eine erhebliche Verstärkung ihrer moralischen Gewifsheit. Aus dieser Tatsache der wahren und adäquaten Erkenntnis der offenbarten Dinge von seiten Christi ergibt sich, da ein Mensch etwas, was in den ersten Grundlagen unserer Erkenntnis nicht enthalten ist, auch aus ihnen nicht abgeleitet werden kann, unmöglich zu erfassen vermag, dafs Christi Geist weit trefflicher und ausgezeichneter als der menschliche Geist sein mufs. So kann man, da Gott sich, wie einst dem Moses vermittelst einer Stimme, so den Aposteln durch Christi Geist kundgegeben hat, die Stimme Christi Gottes Stimme nennen, und in diesem Sinne können wir auch sagen, dafs die Weisheit Gottes, d. h. eine übermenschliche Weisheit in Christo menschliche Natur angenommen habe, und dafs Christus der Weg zum Heil gewesen (!) ist (1, 22 f.).[1] Aber

---

[1]) Damit teilt Spinoza natürlich noch nicht die kirchliche Christologie. Vielmehr bekennt er, deren Sätze überhaupt nicht zu verstehen (1, 24).

Christus ist nicht nur der höchste Mittler der Offenbarungsreligion. Er ist auch — und dies betont Spinoza begreiflicherweise weit mehr — ein Lehrer der Vernunftreligion. Dies ergibt sich ganz deutlich schon aus einem Teil der vorhin angeführten Äufserungen Spinozas über Christus (vgl. S. 26 f.). Dieser Gedanke klingt auch an, wenn Spinoza davon redet, dafs nach Paulus die Glückseligkeit nur denen zuteil werde, welche Christi Geist haben, welche also, wie Spinoza erläutert, die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten erfassen (4, 36). Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn Spinoza erwähnt, dafs die Patriarchen die von Adam verlorene Freiheit wiedergewonnen haben, geführt vom Geiste Christi d. h. von der Idee Gottes (Eth. IV. prop. 68 schol.). Unter diesem Gesichtspunkte ist es auch zu verstehen, wenn Spinoza erklärt, dafs wir allein durch Christi Geist zur Liebe der Gerechtigkeit und Nächstenliebe geführt werden können (ep. 76, Vl. 418). Von hier aus begreifen wir auch, warum Spinoza es für nicht unbedingt zum Heile notwendig erklärt, Christum nach dem Fleisch zu kennen, während er über „jenen ewigen Sohn Gottes d. h. Gottes ewige Weisheit, welche sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geist und am allermeisten in Christo Jesu kundgegeben hat“, ganz anders gedacht wissen will. „Denn nimand kann ohne diese [Weisheit] zum Stande der Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist“ (ep. 73, Vl. 412).[1]) Christum nach dem Geist aber kennt und trägt der in sich, welcher fest glaubt, dafs Gott nach der Barmherzigkeit und Gnade, mit der er alles regiert, den Menschen die Sünden vergibt, und der infolgedessen in stärkerer Liebe zu Gott entbrennt (tract. theol.-pol. 14, 28). Und ebenso ist der durchaus selig und hat wahrhaft Christi Geist in sich, der heilsame Meinungen und die wahre Lebensweise besitzt, auch wenn er von den Geschichten der Schrift gar nichts wüfste (5, 46).

---

Erscheint ihm doch z. B. die Lehre, dafs Gott die menschliche Natur angenommen habe, ebenso absurd wie die Behauptung, dafs der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe (ep. 73, Vl. 412, vgl. auch ep. 75, Vl. 416).

[1]) Vgl. auch die Bezeichnung des unendlichen Verstandes und der unendlichen Bewegung als „Söhne Gottes“ (Korte Verh. 1, 9, Vl. 35 und 2, 22, Vl. 86, Anm. 1).

Dasselbe gilt auch von den Türken und allen übrigen Völkern. Wenn sie Gott anbeten in Pflege der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten, so glaubt Spinoza, dafs sie Christi Geist haben und selig sind, welche Überzeugung auch immer sie über Mohammed und über die Orakel nach ihrer Unwissenheit haben mögen (ep. 43, Vl. 350). Kurz, wo Gerechtigkeit und Liebe, da ist in Wahrheit Christus, und wo diese fehlen, da ist Christus nicht (ep. 76, Vl. 418).

Vernunftreligion und Offenbarungsreligion sind in Christus eins gewesen. Aber sie stehen auch sonst nicht in unauflöslichem Widerspruch zu einander. Sie stimmen überein rücksichtlich ihres Erfolges. Denn die Übung der Liebe zum Nächsten und der Gerechtigkeit erzielt sowohl die biblische Religion als auch die Vernunftreligion. Die Gerechtigkeit und Liebe, d. h. die wahre Religion, ist offenbart worden sowohl durch die Vernunft als auch durch die Prophetie (19, 9; vgl. auch ep. 43, Vl. 350). Auch rücksichtlich der Vorschriften zur rechten Lebensführung besteht zwischen Vernunftreligion und Offenbarungsreligion kein Widerspruch (15, 24, vgl. 35). Eine Verschiedenheit zeigt sich nur in bezug auf die Art der Erkenntnis: die Offenbarungsreligion beruht auf der imaginatio, die Vernunftreligion auf der ratio. Daraus ergibt sich dann allerdings, dafs die Offenbarungsreligion von den Menschen nur Gehorsam fordern kann, nicht aber Liebe zu Gott. Denn Liebe zu Gott entspringt nur aus der Erkenntnis Gottes. Diese aber ist ein Gnadengeschenk, das nicht allen zu teil wird.[1])

---

[1]) Einmal freilich redet Spinoza so, dafs man glauben könnte, er halte auch in der Offenbarungsreligion Liebe zu Gott für möglich (ep. 43, Vl. 349). Dort erklärt er nämlich, er habe im theol.-politischen Traktat gezeigt, wie die dem Menschengeist eingeschriebene lex divina den Propheten von Gott geoffenbart worden sei. Nun sei es aber einerlei, ob ich annehme, iene lex divina habe von Gott selbst die Form eines Rechtes erhalten, — so würde die offenbarungsgläubige Menge denken — oder ob ich sie fasse wie die übrigen Dekrete Gottes, welche ewige Notwendigkeit und Wahrheit involvieren. Denn immer bleibe doch Gottes Dekret und heilsame Forderung, „und ich werde immer, einerlei, welcher Meinung ich mich anschliefse, Gott lieben und selig sein.“ Aber man wird nicht fehlschliefsen, wenn man in dieser Aussage eine Akkommodation erblickt, an denen es gerade in diesem Briefe nicht fehlt. Möglich aber war eine solche doch nur dann, wenn Spinoza einerseits mit dem Ausdruck lex divina eben

Daraus ergibt sich ferner, dafs die Offenbarungsreligion andere Mittel anwendet, die Menschen zum Gehorsam zu führen, als die Vernunftreligion, indem nämlich jene durch Berufung auf die Erfahrung, diese durch logische Deduktion belehrt. So ist also ein dreifacher Unterschied zwischen beiden Arten der Religion vorhanden; rücksichtlich ihres Gegenstandes: hier Gehorsam, dort Liebe, anders ausgedrückt: hier Liebe zum Nächsten, dort Liebe zu Gott, ihrer Grundlage: hier imaginatio, dort ratio, und ihrer Mittel: hier Belehrung durch Erfahrung, dort logische Deduktion. In dieser dreifachen Beziehung haben sie nichts miteinander gemein, sondern jede hat ihr besonderes Reich für sich, ohne der anderen Magd zu sein (tract. theol.-pol. praef. 27). Natürlich steht die Vernunftreligion höher, weil sie auf einer höheren Erkenntnisstufe beruht, weil sie zur Liebe Gottes führt, weil sie die Dinge als ewige Wahrheiten erfassen lehrt. So ist es selbstverständlich, dafs jemand, der die Erzählungen der Bibel nicht kennt, aber nichtsdestoweniger durch die Vernunft erkennt, dafs Gott ist und wie Gott alles erhält und lenkt und für die Menschen sorgt, — dafs ein solcher, wenn er aufserdem die wahre Lebensführung besitzt, vollkommen selig, ja seliger als die grofse Menge ist, da er aufser wahren Meinungen auch obendrein einen klaren und deutlichen Begriff hat (5, 40).

Aber in dem, was die praktische Betätigung der Religion ausmacht, in der Übung von Gerechtigkeit und Liebe zum Nächsten, stimmen beide Arten von Religion völlig überein. Und insofern kann man Spinoza keinen Vorwurf daraus machen, dafs er den Ausdruck „vera religio“ sowohl von der Offenbarungs- als auch von der Vernunftreligion gebraucht. Ebenso begreift sich von hier aus, warum Spinoza lex divina und religio catholica identifiziert. Er kann dies, wenn er nicht an die Art ihres Zustandekommens, sondern an das beiden Arten der Religion gemeinsame Handeln, an die Ausübung der

---

die ratio vivendi, quae summum bonum spectat, nicht aber die doppelte Art ihres Zustandekommens — nämlich entweder aus der Vernunft oder aus der Offenbarung — im Auge hatte, und wenn er andererseits unter „Liebe zu Gott“ einmal das verstand, was die Offenbarungsreligion damit sagen will, das andere mal aber seinen eigenen Begriff von amor Dei einsetzte.

iustitia und caritas denkt.[1]) Andererseits ermöglicht der spinozische Religionsbegriff auch die Unterscheidung der inneren Religiosität von der äufseren religiösen Handlung. Und diese Unterscheidung kommt Spinoza zu statten, wenn es sich um die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion handelt.

## Über das Verhältnis von Staat und Religion.

Die innere Grundstimmung der Religion, die nicht so sehr in äufseren Handlungen als in der Einfachheit und Wahrhaftigkeit des Gemütes besteht (tract. theol.-pol. 7, 90), ist nicht im mindesten Angelegenheit irgend eines öffentlichen Rechtes oder einer öffentlichen Autorität. Die Seeleneinfalt und die Wahrhaftigkeit wird den Menschen nicht durch den Befehl von Gesetzen noch durch öffentliche Autorität eingeflöfst, und es kann niemand durch Gewalt oder gesetzlich zum Seligwerden gezwungen werden, sondern dazu bedarf es der frommen brüder-

---

[1]) Diese ziemlich häufige Identifikation beider Arten der Religion — nicht nur, wie Maurer, a. a. O. S. 62, Anm. 1 angibt, in der praefatio und Kap. 12 des theol.-politischen Traktats, sondern auch noch 19, 5, 9, 10; ep. 43, Vl. 349; ep. 73, Vl. 412 — braucht man so auch nicht mit Maurer a. a. O. daraus zu erklären, dafs Spinoza bestrebt gewesen sei, alle Differenzen seiner eigentlichen Lehre mit der traditionellen möglichst abzuschwächen, um sich den Erfolg seines Werkes nicht von vornherein zu verkümmern. Denn Spinoza hat ja doch an vielen Stellen seine Meinung deutlich ausgesprochen. Er brauchte auch um den Erfolg seines Werkes nicht so besorgt zu sein, wie Maurer annimmt. Einmal rechnete Spinoza nach seinen eigenen Worten nur auf einen bestimmten Leserkreis, auf die philosophi lectores, und diesen gegenüber durfte er ohne grofse Sorge seine Ansichten entwickeln. (Spinoza hat seine früheren Hoffnungen auf die Gewinnung gröfserer Kreise für seine Erkenntnis, — vgl. de intell. emend. II § 14—17 — wenn die Schlufsworte der Vorrede zum theol.-politischen Traktat keine Phrasen sind, als endgiltig gescheitert betrachtet.) Zweitens wird es auch in damaliger Zeit eine bekannte Tatsache gewesen sein, dafs ein Buch um so gröfseren Erfolg hat, je „ketzerischer“ es ist, — eine Tatsache, an der auch die Bücherverbote jener Zeit nichts geändert haben. — Von dem grofsen Erfolge der Schriften Spinozas legt der Herausgeber der Werke des kartesianisch gesinnten Leydener Theologen Christoph Wittich Zeugnis ab (Sepp. II, 374): Sijne (Spinozas) schriften zyn overal te vinden en worden in dese jeukerige eeuw om hare nieuwheid byna in alle boeckwinkels verkocht. Vgl. auch Freudenthal, Spinozas Leben, S. 12f.

lichen Ermahnung, der guten Erziehung und vor allem des eigenen und freien Urteils. So liegt das höchste Recht der freien Empfindung auch in Sachen der Religion bei den einzelnen und es ist undenkbar, dafs jemand dies Recht aufgeben kann. Hat er aber dieses höchste Recht des freien Empfindens, so auch das des freien Urteilens inbetreff der Religion (7, 90 f.). Des einzelnen Sache ist es also, und nicht der Obrigkeit, die Religion zu erklären und über sie zu urteilen. Denn die Obrigkeit hat die höchste Autorität nur bezüglich der Auslegung der Gesetze, und die oberste Entscheidung nur über die öffentlichen Angelegenheiten, eben weil sie öffentlichen Rechtes sind (7, 92). Wie aber wird etwas öffentliches Recht? Die Antwort hierauf hängt mit Spinozas Auffassung vom Entstehen des Staates zusammen. Der Staat ist für ihn diejenige Gemeinschaft von Menschen, in welcher die Individuen, denen es nach dem Naturrecht durchaus freisteht, alles zu tun, was sie vermögen, einerlei, ob sie von der Vernunft sich leiten lassen oder nicht, sich mit Rücksicht auf ein sicheres und gutes Leben ihres Naturrechtes begeben und dieses der Gemeinschaft mit der Bedingung übertragen, dafs alles allein nach der Vernunft gelenkt werde. Der Staat — Spinoza redet zunächst nur von der Demokratie, die er für die am meisten natürliche Verfassung hielt, die ihm auch der Freiheit, welche die Natur jedem zugesteht, am nächsten zu kommen schien — stellt also die Gesamtheit der Naturrechte der einzelnen und damit das höchste Recht dar (16, 1—36). Hiermit ist jedoch nicht gesagt, dafs nun der einzelne dem Staate jede eigene Macht und jedes eigene Recht abtrete. Vielmehr bewahrt sich jeder vieles von seinem eigenen Rechte, was von keines anderen Menschen Beschlufs als seinem eigenen abhängt (17, 1—4). Nur das also, was die einzelnen von ihrem Recht an die Gemeinschaft übertragen haben, ist öffentliches Recht, nicht aber, was jeder von seinem Recht behält. Zu diesem letzteren gehört auch, wie wir sahen, das Recht des freien Urteils über die Religion, das Recht des inneren Gottesdienstes (19, 3). Der Geist, sofern er die Vernunft gebraucht, ist nicht der Obrigkeit, sondern sich selbst untertan, und so kann die wahre Erkenntnis und die Liebe Gottes dem Befehle niemandes unterworfen werden, ebenso wenig wie die Liebe znm Nächsten (tract. pol. 3, 10).

Anders steht es mit dem ius divinum, d. h. mit der von der Obrigkeit als Gottes Vermittlerin festgesetzten Art der äufseren religiösen Handlungen. Auslegerin desselben ist die Obrigkeit; ihr kommt das ius circa sacra zu. Hat doch das ius divinum seinen Anfang genommen erst mit seiner Offenbarung. Im Naturzustande hat es ebensowenig Sünde wie Religion gegeben. Denn niemand weifs von Natur, dafs er zu irgend welchem Gehorsam gegen Gott verpflichtet ist. Niemand vermag überhaupt diesen Gedanken zu fassen aufser durch Offenbarung. Deshalb ist vor der Offenbarung niemand durch das ius divinum, über das er notwendig in Unkenntnis bleibt, verpflichtet. Und so darf man durchaus nicht den Naturzustand mit dem der Religion vermengen. Wir müssen ihn uns denken ohne Religion und Gesetz, folglich auch ohne Sünde und Unrecht. Auf denselben Gedanken führt auch die Erwägung der Freiheit, mit der alle geboren werden. Denn wenn die Menschen von Natur durch das ius divinum verpflichtet wären, oder wenn das ius divinum von Natur ein Recht wäre, dann war es überflüssig, dafs Gott mit den Menschen einen Bund einging und sie durch Vertrag und Eid verpflichtete. So müssen wir unumschränkt zugeben, dafs das ius divinum erst mit dem Zeitpunkt begonnen hat, als die Menschen durch ausdrücklichen Pakt Gott in allem zu gehorchen versprachen, als sie ihre natürliche Freiheit gleichsam aufgaben und ihr Recht auf Gott übertrugen, ähnlich wie sie bei der Gründung des Staates verfahren waren (tract. theol.-pol. 16, 53—56). Und wie erst bei der Gründung des Staates bekannt wurde, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was Billigkeit und Unbilligkeit sei, wie Gerechtigkeit und überhaupt alle Forderungen der wahren Vernunft allein von dem Beschlufs derjenigen Gesetzeskraft empfangen, welche das Recht zu befehlen haben, so verdankt auch die Religion ihre Gesetzeskraft allein dem Dekret der Obrigkeit. Denn die wahre Religion, mag sie durch die Vernunft oder durch Offenbarung kundgeworden sein, besteht ja in Gerechtigkeit und Liebe. Und wenn nun in einem Staate die Ausübung der Gerechtigkeit und Liebe Gesetzeskraft hat, so ist klar, dafs dort Gott seine Königsherrschaft ausübt. Ist doch das „Reich Gottes“ dort, wo Gerechtigkeit und Liebe Gesetzeskraft haben. Denn derjenige erfüllt Gottes Gesetz,

welcher Gerechtigkeit und Liebe auf Gottes Befehl hin pflegt. Dennoch kann von Sünde und Gehorsam in eigentlichem Sinne nur in einem Staatswesen die Rede sein (tract. theol.-pol. 2, 23). Damit ist aber auch weiter gegeben, dafs Gott keine Einzelherrschaft ausübt, die etwa neben der der Obrigkeit herginge: Gott übt seine Herrschaft eben durch die Obrigkeit aus (19, 4—10). So erklärt sich auch, warum mit der Zerstörung des israelitischen Doppelreiches der am Sinai mit Gott geschlossene Bund aufgehoben wurde: — die Israeliten waren eben nicht mehr ihre eigenen Herren, sondern Untertanen des babylonischen Königs, dem sie in allem zu gehorchen verpflichtet waren (19, 13 f.). Dafür, dafs die Religion — gleichviel, ob durch Vernunft oder Prophetie offenbart — allein durch Beschlufs der Obrigkeit Gesetzeskraft erlangt, spricht auch die weitere Überlegung, dafs wir Gott nicht als Fürsten oder Gesetzgeber denken können. Denn seine Beschlüsse involvieren sämtlich ewige Wahrheit und Notwendigkeit. So empfangen also die göttlichen Forderungen, mögen sie durch natürliches oder prophetisches Licht offenbart sein, Gesetzeskraft nicht unmittelbar von Gott, sondern notwendig von der Obrigkeit oder durch Vermittelung der Obrigkeit (19, 18 f.; vgl. 4, 22—37). Ist es aber allein die Obrigkeit, welche dem göttlichen Recht Gesetzeskraft verleiht, so kann auch nur die Obrigkeit die Auslegerin desselben sein. Sie ist aber Auslegerin der Religion in der Weise, dafs, da im Staate alle Gesetze, sowohl die menschlichen wie die göttlichen, dem obersten Gesetz angepafst werden müssen, dem Wohle des Volkes (19, 24), und da nur die Obrigkeit die Pflicht hat zu bestimmen, was dem ganzen Volk und Reich dienlich ist, und dies zu gebieten, dafs sie auch allein zu bestimmen hat, in welcher Weise jeder dem Nächsten mit Pietät begegnen soll, d. h. wie ein jeder Gott zu gehorchen verpflichtet ist. Da ferner ein Privatmann das für den Staat Nützliche nur aus den Dekreten der Obrigkeit zu erkennen vermag, so kann er nur dann Gott recht gehorchen, nur dann den Nächsten nach Gottes Gebot lieben, wenn er allen Dekreten der Obrigkeit gehorcht, wenn er seine Pietät gegen den Nächsten und seine Religion dem öffentlichen Nutzen anpafst (19, 25—27). Dafs aber die Religion immer dem Nutzen des Staates angepafst gewesen ist, zeigt einerseits das Beispiel des vor-

exilischen wie des exilischen Israel und andererseits das Beispiel Christi (19, 28—30).

Wie die Auslegung der Religion allein Sache der Obrigkeit ist, so gilt dasselbe auch von der Ausbreitung der Religion. Die Sorge hierfür ist Gott oder der Obrigkeit zu überlassen (tr. pol. 3, 10). Der Staat selbst hat die Religion verkünden zu lassen durch seine Beamten, und diejenigen sind die Diener am Worte Gottes, welche im Auftrag der Obrigkeit das Volk die Frömmigkeit lehren und zwar so, wie sie nach dem Beschlufs der Obrigkeit dem öffentlichen Nutzen angepafst ist (tract. theol.-pol. 19, 49). Demgegenüber hat auch der Einwand, dafs die Propheten und Apostel doch nicht im staatlichen Auftrage, sondern als Privatleute die Religion verkündet hätten, keine durchschlagende Kraft. Denn einmal folgt aus dem Auftreten der Propheten und Apostel noch nicht die Berechtigung jedes einzelnen, sich zum Lehrer der Religion aufzuwerfen und den Gesetzen des Staates angeblich aus Religiosität zu widerstreben. Denn wie wir schon sahen, sind alle durch den dem Staate geleisteten Eid zum unbedingten Gehorsam gegen die staatlichen Beschlüsse inbetreff der Religion verpflichtet. Ausgenommen von dieser Verpflichtung wäre nur der, dem Gott durch zweifellose Offenbarung eine aufserordentliche Hilfe gegen einen Tyrannen verheifsen hat, oder den er mit Nennung seines Namens von dieser Verpflichtung hat ausgenommen wissen wollen (16, 64). Weiter aber ist auch das Auftreten der Propheten durchaus nicht von Nutzen für den Staat gewesen. Denn obwohl die Propheten mit göttlicher Kraft begabt waren, so haben sie dennoch, weil sie Privatleute waren, durch die Freiheit, mit der sie ermahnten, schalten und tadelten, die Menschen mehr erregt als gebessert, während diese doch leicht sich lenken liefsen, wenn sie von den Königen ermahnt oder gestraft wurden; und dann sind auch die Könige aus Groll darüber, dafs ihnen dies Recht nicht unumschränkt zukam, oft von der Religion abgefallen und mit ihnen fast das ganze Volk (19, 45; vgl. 18, 13). Was aber die Apostel betrifft, so haben sie als Privatleute die Religion verkündet aufgrund der Vollmacht, welche sie von Christus empfangen hatten. Wer nun nicht dieselbe Vollmacht wie die Apostel auch über die unreinen Geister besitzt, kann nicht den Anspruch erheben,

von der Unterordnung unter die staatlichen Beschlüsse inbetreff der Religion frei zu sein. Nur den Aposteln ist von Christus jene Vollmacht gegeben werden (19, 31—33). Und ebenso, wie im Judentum das Auftreten der Propheten oft den Abfall des Königs von der Religion zur Folge gehabt hat, so hat es auch im Christentum nicht an ähnlichen Vorgängen gefehlt (19, 45). Wären die Propheten nicht gewesen, so hätte im jüdischen Volke die Obrigkeit die unumschränkte Herrschaft über das ganze Gebiet der Religion wie des bürgerlichen Rechtes besessen. Und so haben auch die Staatsgewalten der Gegenwart das ius circa sacra. Denn Propheten gibt es in der Gegenwart nicht (vgl. 1, 7); und wenn es Propheten gäbe, so wären die modernen Staaten nicht verpflichtet, sie aufzunehmen und auf sie zu hören. Galt ja doch die Verpflichtung, auf die Propheten zu hören, nur im Gemeinwesen der Hebräer. Das ius circa sacra gehört den Staatsgewalten, und sie werden es auch immer behalten, wenn sie nur die Dogmen der Religion nicht allzu zahlreich werden lassen und dafür sorgen, dafs sie nicht mit der Wissenschaft vermengt werden (19, 61 f.). So hat die Obrigkeit über die Äufserungen des religiösen Lebens völlig frei zu verfügen; sie selbst ist an dies ius divinum nicht gebunden. Sie kann eben im Interesse des Staates auch Änderungen in den religiösen Vorschriften treffen und sie untersteht in dieser Beziehung keinem Richter. Denn sie hat das Recht beibehalten, das die einzelnen, welche sich zum Staat zusammenschlossen, aufgegeben haben, das Recht, nach den eigenen Beschlüssen zu leben und nicht nach denen eines anderen; sie braucht aufser sich selbst keinen Sterblichen als Richter oder Rächer der verletzten Religion anzuerkennen, abgesehen allein von einem Propheten, der ausdrücklich von Gott geschickt würde und durch unzweifelhafte Zeichen diese seine göttliche Sendung anzeigen könnte. Und auch dann ist sie nicht gezwungen, den Menschen, sondern nur Gott selbst als Richter anzuerkennen. Will sie also Gott nicht in seinem offenbarten Recht gehorchen, so tut sie dies freilich auf ihre eigene Gefahr hin, aber ohne damit gegen irgend ein Staatsrecht oder Naturrecht zu verstofsen. Denn ihr Staatsrecht hängt von ihrem eigenen Beschlusse ab. Das Naturrecht aber hängt ab von den Naturgesetzen, welche nicht der Religion,

die ja nur den menschlichen Nutzen sucht, sondern der Ordnung der gesamten Natur d. h. Gottes ewigem uns unbekannten Dekret angepafst sind. Es ist nur eine Meinung der Theologen, dafs die Obrigkeit die Staatsangelegenheiten nach denselben Regeln der Frömmigkeit betreiben müsse, wie sie der Privatmann zu befolgen hat (tr. pol. 1, 2). Tritt aber der Fall ein, dafs die Obrigkeit etwas gebietet, was wider die Religion und den Gehorsam ist, den wir durch einen ausdrücklichen Pakt Gott versprochen haben, so ist Gott vor allem zu gehorchen — dann, wenn wir eine gewisse und zweifellose Offenbarung besitzen. Allein inbetreff der Religion pflegen die Menschen meist zu irren, und es ist sicher, dafs das Staatsrecht von dem Urteil und Affekt jedes einzelnen abhängig gemacht, ja, dafs völlige Zügellosigkeit eintreten würde, wenn niemand der Obrigkeit in dem zu gehorchen brauchte, was er selbst zur Religion rechnet. Folglich mufs die Obrigkeit das höchste Recht haben, über die Religion zu beschliefsen, was immer sie für gut hält, und alle sind durch den dem Staate geleisteten Eid, den Gott unbedingt zu halten gebietet, zum Gehorsam gegen die Bestimmungen der Obrigkeit inbetreff der Religion verpflichtet (16, 57—63). Die wahre Religion, d. h. die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes, kommt mit dieser Verpflichtung inbetreff der Äufserungen der Religion nicht in Konflikt, weil der Geist, sofern er die Vernunft gebraucht, nicht der Obrigkeit, sondern nur sich selbst untertan ist (tr. pol. 3, 10).

Über die Art, wie der Staat den äufserlichen Kultus in seinem Interesse einzurichten habe, gibt Spinoza nur kurze Andeutungen. Es liegt das mitbegründet in seiner Geringschätzung der äufseren Ceremonien. Sie vermögen ja nichts zur Vervollkommnung unseres Intellekts beizutragen (tr. th.-p. 4, 20). So sind sie auch nicht so hoch zu schätzen, dafs ihretwegen Friede und Ruhe im Staate gestört werde (tr. pol. 3, 10). Die christlichen Ceremonien, Taufe, Abendmahl, Feste, äufserliche Reden (Liturgie?) und mehr der Art, die der ganzen Christenheit gemeinsam sind und immer gewesen sind, (wobei deren Einsetzung durch Christus oder die Apostel fraglich bleibt) sind nur als äufsere Zeichen der allgemeinen Kirche eingerichtet, nicht aber als Dinge, die zur Seligkeit etwas beitrügen oder irgend eine Heiligkeit in sich enthielten. Wer allein lebt, ist an sie gar nicht gebunden;

ja, wer in einem Reiche lebt, das die christliche Religion verbietet, wie das z. B. den Belgiern in Japan ergeht, ist verpflichtet, sich dieser Ceremonien zu enthalten, und wird doch selig leben können (5, 32—34).

Je nach der Staatsform ist hinsichtlich des äufseren Kultus folgendes zu beachten: In der Monarchie sind überhaupt keine Tempel auf öffentliche Kosten zu erbauen. Gesetze über Meinungen sind nicht zu geben, aufser wenn es sich um Aufruhr- und Umsturzgedanken handelt. Diejenigen, welche öffentliche Religionsfreiheit haben, mögen auf ihre eigenen Kosten einen Tempel erbauen. Der König aber soll zur Ausübung derjenigen Religion, welcher er angehört, in seinem Palast eine eigene Kirche haben (tr. pol. 6, 40). In dem aristokratischen Staate sollen alle Patrizier dieselbe Religion teilen, nämlich die einfachste und allgemeinste, wie sie im theol.-politischen Traktat gezeichnet worden ist. Denn besonders dagegen ist Vorkehrung zu treffen, dafs die Patrizier selbst nicht in Parteien sich scheiden und die einen mehr diese, die anderen mehr jene begünstigen. Auch sollen sie nicht, von Aberglauben ergriffen, ihren Untertanen die Freiheit zu nehmen suchen, das zu sagen, was sie denken. Andrerseits sollen doch nicht grofse Zusammenkünfte geduldet werden; und so ist zwar den Anhängern einer anderen Religion die Erlaubnis zum Bau so vieler Kirchen als sie wollen zuzugestehen, aber die Kirchen sollen klein sein, eine bestimmte Gröfse nicht überschreiten und ziemlich entfernt von einander liegen. Hingegen sollen die der vaterländischen Religion geweihten Kirchen grofs und prächtig sein, und es ist wichtig, dafs in der Ausübung dieses Kultus nur die Patrizier oder Senatoren tätig sein dürfen, dafs also allein den Patriziern erlaubt ist, zu taufen, Ehen einzusegnen, Hände aufzulegen, so dafs sie als die Priester der Kirchen und als die Vertreter und Ausleger der vaterländischen Religion anerkannt werden. Für die Predigt aber und die Verwaltung des Kirchenguts und die Ausübung der täglichen Geschäfte sind vom Senat selbst einige Männer aus dem Volk auszuwählen, die, gleichsam die Stellvertreter des Senats, ihm auch über all ihr Tun Rechenschaft zu geben verpflichtet sind (tr. pol. 8, 46). Lehrreich auch für die Staaten der Gegenwart sind die Beobachtungen, die sich aus der Geschichte Israels

über das Verhältnis von Staat und Religion ergeben. Sie zeigen, wie gefährlich es für die Religion und den Staat ist, den Dienern am Heiligtum irgend ein Recht zum Erlaſs von Beschlüssen oder zur Erledigung von Staatsangelegenheiten zu bewilligen, wie im Gegenteil der Bestand des Staates gesicherter ist, wenn die Priester nur auf Befragen antworten dürfen und nur das allgemein Angenommene und das Gebräuchlichste lehren und üben. Diese Beobachtungen zeigen ferner, wie gefährlich es ist, rein spekulative Dinge in das ius divinum einzubeziehen und Gesetze zu geben über Meinungen, über welche die Menschen zu disputieren pflegen oder vermögen. Denn dort wird am gewalttätigsten geherrscht, wo Meinungen, die zu dem unübertragbaren Recht eines jeden einzelnen gehören, als Verbrechen angesehen werden. Und diese verwegene Zügellosigkeit kann nicht leicht eingedämmt werden, weil sie mit dem Schein der Religion bemäntelt wird, besonders dort nicht, wo die Obrigkeit eine Sekte eingeführt hat, deren Urheberin sie selbst nicht ist. Denn dann wird die Obrigkeit nicht als Auslegerin des göttlichen Rechts, sondern als Glied der Sekte angesehen, als ob sie also die Lehrer der Sekte als Ausleger des göttlichen Rechtes anerkännte. Und so pflegt das Ansehen der Obrigkeit in dieser Beziehung bei dem Volke wenig zu gelten, weit mehr das der Lehrer, deren Auslegungen nach der Meinung des Volkes auch Könige sich unterwerfen müssen. Um dies Übel zu vermeiden, kann nichts Sichereres für den Staat erdacht werden, als daſs er die Frömmigkeit und den religiösen Kult allein in die Werke, d. h. allein in die Übung von Liebe und Gerechtigkeit setzt und über das Weitere jedem sein freies Urteil läſst. Die Beobachtung der israelitischen Geschichte zeigt weiter, wie nötig es ist sowohl für den Staat als auch für die Religion, der Obrigkeit die Entscheidung über Recht und Unrecht zuzugestehen. Denn wenn dies Recht selbst den göttlichen Propheten nur zum groſsen Schaden des Staates und der Religion zugestanden werden konnte, so wird es viel weniger denen einzuräumen sein, welche weder die Zukunft vorhersagen noch Wunder tun können (tr. theol.-pol. 18, 22—27).

Ist aber die von Christus geoffenbarte Religion die wahre, und ist die wahre Religion ein unveräuſserliches Recht jedes einzelnen, so kann der Staat über die christliche Religion nur

insofern eine bestimmende Gewalt ausüben, als das Christentum äufserlich in die Erscheinung getreten ist. Dafs aber gerade bei der christlichen Religion der Konflikt zwischen der Staatsgewalt und den Vertretern der Religion allzeit vorhanden gewesen ist, liegt an der Art, wie das Christentum entstanden ist. Die ersten Verkündiger der christlichen Religion waren Privatleute, welche wider den Willen der Herrscher, deren Untertanen sie waren, privaten Versammlungen predigten, heilige Gebräuche einrichteten, die Verwaltung besorgten und lange Zeit hindurch selbständig ohne Rücksicht auf die Herrscher alles zu ordnen und zu bestimmen sich gewöhnt hatten. Als dann aber nach vielen Jahren die Religion anfing, Staatsreligion zu werden, mufsten die Kirchenmänner diese Religion, wie sie dieselbe festgelegt, die Kaiser selbst lehren. So konnten sie es leicht erreichen, dafs sie als Lehrer und Ausleger der Religion und aufserdem als Hirten der Kirche und gleichsam Gottes Stellvertreter anerkannt wurden. Und um die Könige an einem nachträglichen Ansichreifsen dieser Autorität zu hindern, verboten die Kirchenmänner den obersten Dienern der Kirche und dem obersten Ausleger der Religion die Ehe. Dazu kam aufserdem, dafs sie die Dogmen der Religion so zahlreich gemacht und mit der Philosophie so verquickt hatten, dafs ihr oberster Ausleger der oberste Philosoph und Theologe sein und sich mit sehr vielen unnützen Spekulationen abgeben mufste, was nur Privatleuten zuteil werden kann, die an Mufse Überflufs haben (19, 50—54). Die Ursache einer solchen Fülle von Dogmen aber liegt schon im Urchristentum vor. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um die hauptsächlich in moralischen Vorschriften bestehende Summa der von den Aposteln verkündeten Religion, die, wie die ganze Lehre Christi, von jedem leicht durch das natürliche Licht erlangt werden kann (11, 5), vielmehr um die Art, in der die einzelnen Apostel ihre Hörer über den Weg zum Heil belehrten. Hatten sie doch nicht nur die Fähigkeit empfangen, die Geschichte Christi prophetisch, d. h. mit Bestätigung durch Zeichen, zu verkünden, sondern auch die Autorität, in derjenigen Weise zu belehren und zu ermahnen, die jeder für die beste hielte. So weist Spinoza besonders darauf hin, wie Paulus sich bewufst gewesen sei, Apostel und

Lehrer der Heiden mit Glauben und Wahrheit zu sein, d. h. also nach Spinozas Auffassung teils die theologische fides universalis, teils, wo er Verständnis dafür voraussetzen konnte, die philosophische „Wahrheit“ lehren zu dürfen (11, 16). Und dafs jeder der Apostel einen besonderen Weg eingeschlagen und auf besonderen Fundamenten die christliche Religion aufgebaut hat, zeigt das Wort des Paulus Römer 15,20, zeigt nicht minder ein Vergleich der Art, wie Paulus und Jakobus über die Werke lehren. In der Religion sind sie eins, in den Fundamenten verschieden. Diese Verschiedenheit war aber auch in damaliger Zeit unvermeidlich. Denn das Evangelium war den Menschen unbekannt, und so pafsten die Apostel, um nicht durch die Neuheit ihrer Lehre zu verletzen, dieselbe soweit wie möglich dem Verständnis ihrer Zeitgenossen an und bauten sie auf über den damals am meisten bekannten und angenommenen Grundlagen. So hat keiner der Apostel mehr philosophiert als Paulus, der berufen worden war, den Heiden zu predigen. Die übrigen Apostel, die den Juden, solchen Verächtern der Philosophie, gepredigt haben, pafsten sich wieder deren Geist an und lehrten die Religion ohne philosophische Spekulationen. Nun ist es zweifellos, dafs aus diesem Verfahren der Apostel, auf verschiedenen Fundamenten die christliche Religion zu erbauen, viele Streitigkeiten und Schismen entstanden sind. Von diesen ist die Kirche schon seit der Zeit der Apostel unaufhörlich geplagt worden und wird auch weiter in Ewigkeit geplagt werden, bis endlich einmal die Religion von den philosophischen Spekulationen getrennt und auf die sehr wenigen und einfachen Dogmen, welche Christus die Seinen gelehrt hat, zurückgeführt wird. Aber das liegt noch in weiter Ferne. — Glücklich wäre unsere Zeit, wenn die Religion nur einmal von allem Aberglauben frei wäre (11, 18—24).

Die schädlichen Folgen des Anspruchs der Priester, Ausleger der Religion zu sein, leuchten von selbst ein. Denn was kann die Staatsgewalt beschliefsen, wenn ihr dies Recht bestritten wird? Nichts über Krieg und Frieden oder sonst irgend etwas, wenn sie auf den Ausspruch eines anderen warten mufs, der sie darüber belehrt, ob das, was sie für nützlich hält, fromm sei oder nicht. Ein klassisches Beispiel

dafür bietet die Geschichte des Verhältnisses von Papsttum und Kaisertum (19,42—44).[1]) Und nicht nur die Geschichte vergangener Zeiten, sondern sicher auch die Beobachtung der kirchlichen Gegenwart hat Spinoza die Feder geführt, wenn er am Schlufs seines theol.-politischen Traktates (20,44—46) schreibt: Wo man darauf ausgeht, den Menschen die Freiheit des Urteilens zu nehmen, wo die Meinungen der Streitenden, nicht aber die Gemüter, die allein sündigen können, vor Gericht gezogen werden, da werden Beispiele an ehrenhaften Männern statuiert, die eher als Martyrien erscheinen und die übrigen mehr erregen und mehr zum Mitleid, wenn nicht gar zur Rache bewegen, als abschrecken. Dann werden die schönen Künste und die Treue zu Grunde gerichtet, Schmeichler und Treulose werden begünstigt, und die Gegner triumphieren, weil ihrem Zorn nachgegeben worden ist und weil sie die Machthaber zu Parteigängern ihrer Lehre, als deren Ausleger sie gelten, gemacht haben. Infolgedessen wagen sie deren

---

[1]) Über die Papstkirche äufsert sich Spinoza besonders ausführlich in seiner Antwort an Albert Burgh (ep. 76, Vl. 417—421): Da wir nur an einem heiligen Leben erkennen, dafs wir in Gott bleiben und er in uns, diese Heiligkeit des Lebens sich aber ebensowohl in der römischen Kirche wie bei den Lutheranern, Reformierten, Mennoniten und Schwärmern findet, so folgt, dafs alle von der römischen Kirche aufgestellten Unterscheidungen von anderen Kirchen gänzlich überflüssig und folglich allein aus Aberglauben entstanden sind. Der Hinweis auf die Übereinstimmung so vieler Myriaden und auf die ununterbrochene bischöfliche Sukzession ist in Spinozas Augen nur eine Wiederholung des Liedes, das schon die Pharisäer gesungen. Diese rühmen sich mit ebensoviel Zuversicht ihres langen, ununterbrochenen Bestehens, ihrer von Gott empfangenen Überlieferung, ihres Besitzes des geschriebenen und ungeschriebenen Gottesworts, der bei ihnen geschehenen Wunder, ihrer Märtyrer. (Vergleich der römischen Kirche mit den Pharisäern auch tract. theol.-pol. 7, 38, 88.) — Der politischen und Vielen Gewinn bringenden Verfassung der römischen Kirche wird der Mohammedanismus als diejenige Religion gegenübergestellt, die noch geeigneter sei, das Volk zu täuschen und die Gemüter im Zaume zu halten. — Man soll nicht absurde Irrtümer Mysterien nennen, nicht das uns Unbekannte oder noch nicht Entdeckte mit dem als absurd Beweisbaren vermengen, und absurd sind die schrecklichen Geheimnisse dieser Kirche. — Aus der Kirchengeschichte ersieht man, wie falsch die Päpstlichen sehr vieles überliefern und durch welches Geschick und mit welchen Künsten der römische Pontifex erst sechshundert Jahre nach Christi Geburt die Herrscherstellung über die Kirche erlangt hat.

Autorität und Recht sich anzumafsen und erröten nicht sich zu brüsten, sie seien von Gott unmittelbar erwählt und ihre Beschlüsse seien göttlich, hingegen die der Obrigkeit menschlich, die also den göttlichen d. h. ihren Beschlüssen weichen müfsten. Jeder mufs erkennen, dafs dies alles dem Heil des Gemeinwesens völlig widerstreitet. So ist also nichts sicherer für den Staat, als dafs Frömmigkeit und Religion allein in der Übung der Liebe und Billigkeit gesehen und das Recht der Obrigkeit sowohl inbetreff der heiligen wie der profanen Angelegenheiten nur auf die äufseren Handlungen bezogen wird, dafs im übrigen jedem zugestanden wird, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

---

# Lebenslauf.

Karl Emil Adolf Walther Prümers, geboren am 18. Juni 1876 zu Burgsteinfurt i. W., evangelisch, besuchte, nachdem sein Vater als Departementstierarzt nach Coblenz versetzt worden war, zuerst die Coblenzer Volksschule, dann von Ostern 1885 bis Ostern 1895 das dortige Kaiserin Augusta-Gymnasium. Auf den Universitäten Erlangen, Halle (je 3 Semester) und Bonn (2 Semester) widmete er sich dem Studium der evangelischen Theologie und bestand im April 1899 in Coblenz die Prüfung pro licentia concionandi. Nach kurzer Tätigkeit im Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg (von Ende April bis Anfang August 1899) nahm er in dem Hause eines Coblenzer Grofskaufmanns eine Hauslehrerstelle an, die er Ostern 1902 verliefs, um noch einmal (für 3 Semester) die Universität Bonn zu beziehen und dem Studium der Philosophie und der lateinischen Sprache obzuliegen. Am 30. Januar 1904 bestand er die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Von Ostern 1904 ab war er dem Coblenzer Gymnasium zur Ableistung des Seminarjahres überwiesen. Gegenwärtig ist er als Probekandidat und Hilfslehrer am Gymnasium zu Kreuznach beschäftigt.





